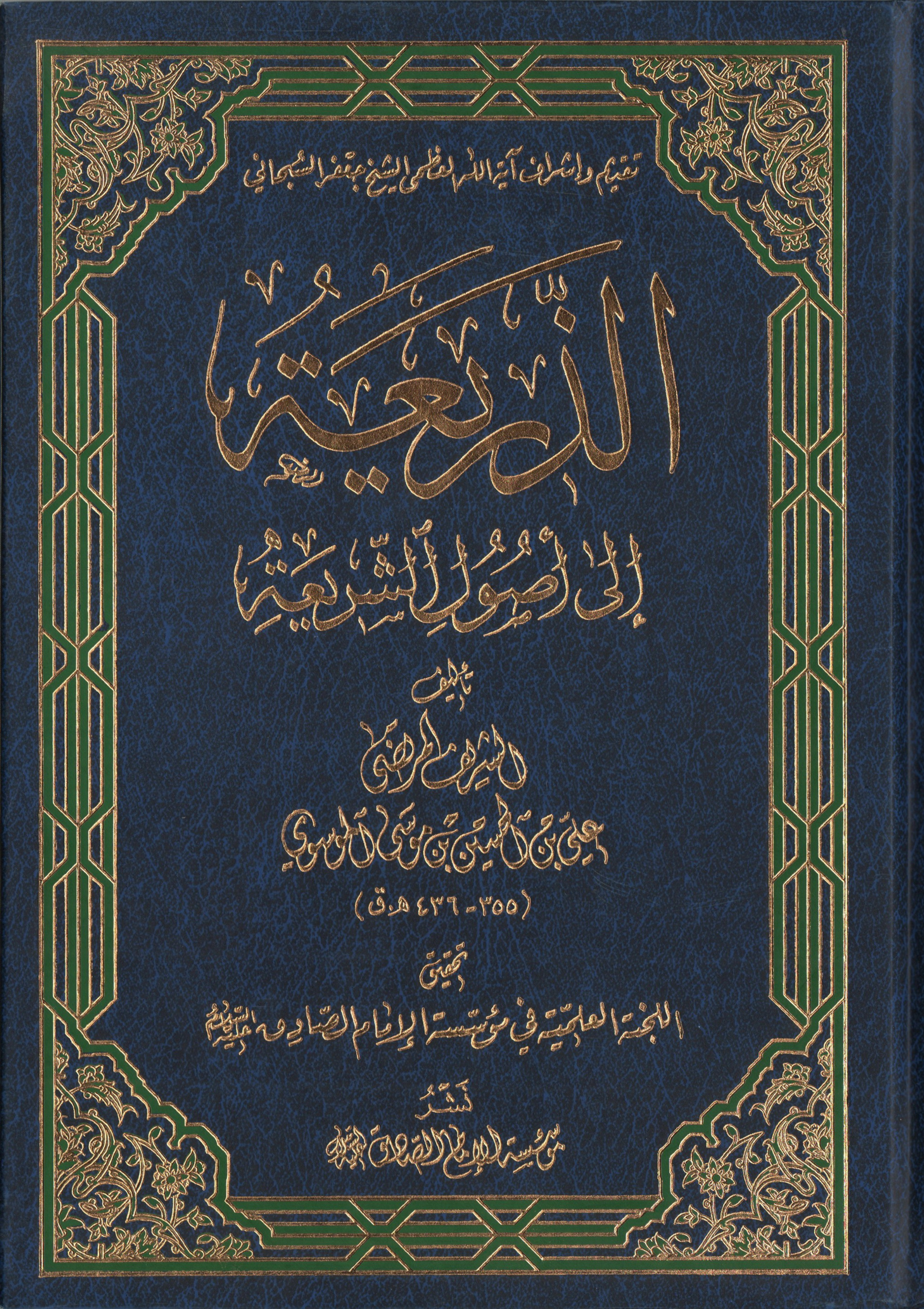
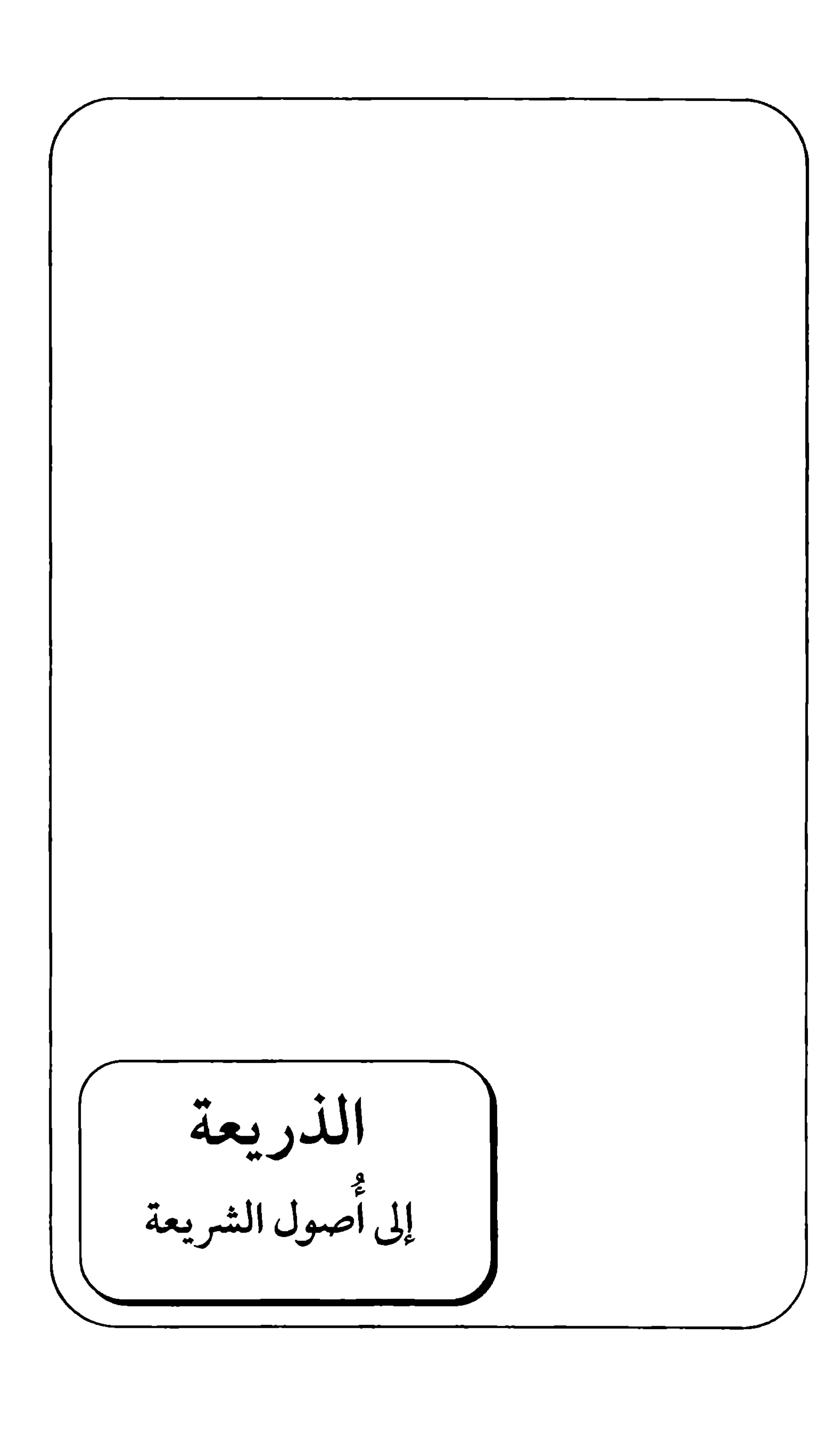

تقديم وإشراف آية الله العظمى الشيخ جعفر السبحاني
الذريعة
إلى أصول الشريعة
تأليف
الشريف المرتضى
علي بن الحسين بن موسى الموسوي
(٣٥٥ - ٤٣٦ هـ.ق)
تحقيق
اللجنة العلمية في مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام
نشر
مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام

بسم الله الرحمن الرحيم



الذريعة
إلى أُصول الشريعة

﴿ فَلَولا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾

التوبة: ١٢٢

تقديم و إشراف آية الله العظمى جعفر السبحاني

الذريعة

إلى أُصول الشريعة

تأليف

الشريف المرتضى

علي بن الحسين بن موسى الموسوي

(٣٥٥ـ٤٣٦هـ)

تحقيق

اللجنة العلمية في مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام

نشر

مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام

قم المقدسة ـ إيران

و إطرائه، والإشادة بنبوغـه وفضله وعلمه، وانّه القدوة في العلوم الإسـلامية، وهو غصن الدوحة العلوية.

نسبه الشريف

هو السيد علي بن الحسين بن موسى بن محمد بن موسى بن إبراهيم بن الإمام موسى الكـاظم بن الإمام جعفـر الصادقعليهم السلام ، أبو القـاسم العلـوي الموسّوي، البغدادي، الملقب بالشريف المرتضى، وبعلم الهدىٰ.

وأُمّه السيدة فاطمة بنت الحسين بن أحمد بن حسن بن الناصر الأصم، والتي ينتهي نسبها إلى الإمام زين العابدين علي بن الحسينعليهما السلام.

شرف تتابع كابرٌ عن كـابرٍ كالرمح انبوب على انبوب

نشأته وسيرته

ولد في بغـداد عام ٣٥٥هـ وتوفّـي فيها سنة ٤٣٦هـ ونشأ في بيت علوي طاهـر، وعلميّ عريق، وقد درس أوّليـات العلوم هو وأخـوه الشريف الرضي على ابن نبـاتة وابن جنّي إلى أن تأهّـلا لحضـور دروس شيخ الأُمّة المفيـدرحمه الله ، وقصّة تتلمذهما على يـد الشيخ المفيد معـروفة ومشهـورة، ملخّصها: أنّ أُمّهما (العلـوية فـاطمة بنت النـاصر) أخذت بأيـديهما ودخلت على الشيخ المفيد فقـام لها وسلّم عليها فقـالت له: هذان ولداي قـد أحضرتهما إليك لتعلّمهما الفقه، فبكى الشيخ وقال: رأيت البارحة في المنـام أنّ فاطمة الزهراءعليها السلام بنت الرسولصلى الله عليه وآله دخلت عليّ وأنا في مسجـدي بالكرخ ومعها ولـداها الحسن والحسينعليهما السلام صغيرين فسلّمتهما إليّ وقالت: علّمهما الفقه، فانتبهت من النوم، وتعجّبت من ذلك.

ولذلك تولّى عليه السلام تعليمهما وفتح الله لهما على يديـه من العلوم والفضـائل ما لا يحصى، وهي باقية ما بقي الدهر.

كلمات العلماء في حقّه

لقـد أثنى عليـه علماء الفريقين، على نحـو قلّما يتّفق لغيره مثل هـذا الثنـاء، ونحن نذكر شيئاً من ذلك.

قال تلميذه النجـاشي: أبو القاسم المرتضى، حاز من العلوم ما لم يـدانه فيه أحد في زمانـه، وسمع من الحديث فأكثر، وكان متكلّماً شاعراً أديبـاً، عظيم المنزلة في العلم والدين والدنيا.[١]

وقال تلميذه الآخر الشيخ الطوسي: إنّه أكثـر أهل زمانه أدباً وفضلاً، متكلّم فقيه جامع العلوم كلّها مدّ الله في عمره.[٢]

وقال السيد ابن زهرة: علم الهدى الفقيه النظّار، سيد الشيعة وإمامهم، فقيه أهل البيت، العالم المتكلّم، البعيد المثل، الشاعر المجيد، كان له برٌّ وصدقة وتفقّد في السرّ.[٣]

وقال الثعالبي: قد انتهت الرئاسة اليوم ببغداد إلى المرتضى في المجد والشرف والعلم والأدب والفضل والكرم، وله شعر في نهاية الحسن.[٤]

وقال ابن خلّكان: كـان إماماً في علم الكلام والأدب والشعـر، وله تصانيف على مذهب الشيعة، ومقالة في أُصول الدين.[٥]

وقال ابن أبي طي: هو أوّل من جعل داره دار العلم وقدّرها للمناظرة، ويقال:

---

١. رجال النجاشي: ٢٧٠ برقم ٧٠٨.
٢. رجال الطوسي: ٤٨٤؛ الفهرست: ١٦٤، برقم ٤٣١.
٣. غاية الاختصار: ٧٦.
٤. يتيمة الدهر: ٥/ ٦٩ برقم ٤٩.
٥. وفيات الأعيان: ٣/ ٣١٣ برقم ٤٤٣.

إنّه أُمِّـر ولم يبلغ العشرين، وكان قـد حصل على رئاسة الدنيـا والعلم مع العمل الكثير، والمواظبة على تـلاوة القرآن، وقيام الليل وإفـادة العلم، وكان لا يـؤثر على العلم شيئاً مع البلاغة وفصاحة اللهجة.[١]

وأخير قال الدكتور عبدالرزاق محيي الدين:كان من سابقيهم ـ يعني الشيعة ـ دعوة إلى فتح باب الاجتهـاد في الفقه، وأسبقهم تأليفاً في الفقه المقـارن، وأنّه كان واضع الأُسس لأُصول الفقه لديهم، ومجلي الفروق بينها و بين أُصول العقائد لدى الشيعة وسواهم، وأنّـه في علم الكلام كان قرن القاضي عبد الجبـار رأس المعتزلة، وإنّه في جماع ذلك كان يعتبر مجدد المذهب الشيعي الإمامي.[٢]

وللشـاعر الكبير أبي العـلاء المعرّي قصيـدة غرّاء، رثىٰ بها النقيب أبـا أحمد الموسـوي، والتفت فيهـا إلى مـدح ولَديْـه: الشريفين المرتضى والـرضيّ في أبيـات رائعة، مطلعها:

أودىٰ فليتَ الحادثاتِ كَفافِ ... مالُ المُسيفِ وعنبرُ المُستـافِ

ومنها:

أبقيتَ فينـا كـوكبيْن سنـاهُما ... في الصبح والظّلماء ليس بخـافِ

متأنّقين، وفي المكـارم أرتعـا ... متـألِّقينِ بسـؤدد وعفـافِ

قَدَرَيْن في الإرداء، بل مَطَرَيْنِ في الـ ... إجـداء، بل قَمَـريْن في الإسـلاف

رُزقـا العـلاء، فـأهلُ نجـدٍ كلّما ... نَطَقـا الفصاحـةَ مثلُ أهلِ ديـافِ

سـاوى الـرضيّ المرتضىٰ وتقـاسما ... خِطط العُـلا بتنـاصفٍ وتصـافِ[٣]

---

١. انظر: لسان الميزان:٤/ ٢٥٧برقم ٥٧٩٧.

٢. انظر: موسوعة طبقات الفقهاء:٥/ ٢٣٥.

٣. ديوان سقط الزّند: ٣٠١، طبع القاهرة.

آثاره العلمية

إنّ التعرف على شخصية لامعة يحصل من طريقين: تارة بسماع أقوال العلماء بحقّه، وأُخرى بالتعرف على آثاره التي تركها. فإنّ مكانة الإنسان بآرائه وأفكاره.

وقد تعرفت على الطريق الأوّل، وأمّا الطريق الثاني فإنّ الإمعان في الآثار يدلّ بوضوح على أنّ السيد الشريف ما ترك حقلاً من حقول العلم والمعرفة إلاّ ورده، ومصنّفاته تدلّ على أنّه كان متخصّصاً في أكثر العلوم الإسلامية و مشاركاً في بعضها. وقد استقصى الشيخ الأميني رحمه الله مؤلّفاته، وقال:ومن هذه الفضائل ما خطّه مزبره القويم من كتب ورسائل استفاد بها أعلام الدين في أجيالهم وأدوارهم، و إليك أسماءَها:

١. الشافي في الإمامة
٢. الملخّص في الأُصول
٣. الذخيرة في الأُصول
٤. جمل العلم والعمل
٥. الغُرر والدرر
٦. تكملة الغُرر
٧. المقنع في الغَيْبة
٨. الخلاف في الفقه
٩. الناصريّة في الفقه
١٠. الحلبيّة الأُولىٰ
١١. الحلبيّة الأخيرة
١٢. المسائل الجرجانيّة
١٣. المسائل الطوسيّة
١٤. المسائل الصباويّة
١٥. المسائل التبّانيات[١]
١٦. المسائل السلاّريّة
١٧. مسائل في عدّة آيات
١٨. المسائل الرازيّة

١. سألها الشيخ أبو عبدالله محمد بن عبد الملك التبّان (المتوفّى ٤١٩هـ)، وهي(٦٦) مسألة في عشرة فصول. (الأميني).

١٩. المسائل الكلاميّة
٢٠. المسائل الصيداويّة
٢١. الديلميّة في الفقه
٢٢. كتاب البرق
٢٣. طيف الخيال
٢٤. الشيب والشباب
٢٥. المقمصة
٢٦. المصباح في الفقه
٢٧. نصر الرواية
٢٨. الذريعة في أُصول الفقه
٢٩. شرح بائيّة الحميري
٣٠. تنزيه الأنبياء
٣١. إبطال القول بالعدد
٣٢. المحكم والمتشابه
٣٣. النجوم والمنجّمون
٣٤. متولّي غسل الإمام
٣٥. الأُصول الاعتقاديّة
٣٦. أحكام أهل الآخرة
٣٧. معنى العصمة
٣٨. الوجيزة في الغَيْبة
٣٩. تقريب الأُصول
٤٠. طبيعة المسلمين
٤١. رسالة في علم الله
٤٢. رسالة في الإرادة
٤٣. أيضاً رسالة في الإرادة
٤٤. رسالة في التوبة
٤٥. رسالة في التأكيد
٤٦. رسالة في المتعة
٤٧. دليل الخطاب
٤٨. طرق الاستدلال
٤٩. كتاب الوعيد
٥٠. شرح قصيدة له
٥١. الحدود والحقائق
٥٢. مفردات في أُصول الفقه
٥٣. الموصليّة، ثلاث مسائل
٥٤. الموصليّة الثانية، تسع مسائل
٥٥. الموصليّة الثالثة(١٠٩) مسائل
٥٦. المسائل الطرابلسيّة الأُولى
٥٧. الطرابلسيّة الأخيرة (١٣) مسألة[١]
٥٨. مسائل ميافارقين(٦٥) مسألة

---

١. سألها الشيخ أبو الفضل إبراهيم بن الحسن الأباني.(الأميني).

٥٩. المسائل الرازيّة (١٤) مسألة

٦٠. المسائل المحمديّات (٥) مسائل

٦١. المسائل البادرات(٢٤) مسألة

٦٢. المسائل المصريّة الأُولى(٥) مسائل

٦٣. المصريّات الثانية

٦٤. المسائل الرمليّات (٧) مسائل

٦٥. مسائل في فنون شتّىٰ، نحو مائة مسألة

٦٦. المسائل الرسيّة الأولى[1]

٦٧. المسائل الرسيّة الثانية

٦٨. الانتصار فيما انفردت به الإماميّة

٦٩. تفضيل الأنبياء على الملائكة

٧٠. النقض على ابن جنّي في الحكاية والمحكي

٧١. ديوان شعره يزيد على عشرين ألف بيت

٧٢. الصِّرفة في بيان إعجاز القرآن

٧٣. الرسالة الباهرة في العترة الطاهرة

٧٤. نقض مقالة ابن عديّ فيما لا يتناهىٰ

٧٥. جواب الملاحدة في قِدَم العالم

٧٦. تتمّة الأعراض من جمع أبي رشيد

٧٧. نكاح أمير المؤمنين ابنته من عمر

٧٨. إنقاذ البشر من القضاء والقدر

---

١. ٢٨ مسألة سألها العلاّمة أبوالحسين الحسين بن محمد بن الناصر الحسيني الرسّي.(الأميني).

٧٩. الردّ على أصحاب العدد في شهر رمضان

٨٠. تفسير الحمد وقطعة من سورة البقرة

٨١. الردّ على ابن عديّ في حدوث الأجسام

٨٢. تفسير قوله تعالى: ﴿قُلْ تَعالَوا أَتلُ ما حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ﴾[١]

٨٣. كتاب الثمانين[٢]

٨٤. الكلام على من تعلّق بقوله: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْناهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ﴾[٣]

٨٥. تفسير قوله: ﴿لَيْسَ عَلى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصّالِحاتِ جُناحٌ فِيما طَعِمُوا﴾[٤]

٨٦. تتبّع أبيات للمتنبّي التي تكلّم عليها ابن جنّي.[٥]

فضائله ومكارم أخلاقه

كان الشريف المرتضى ﷺ زاهداً في الدنيا، راغباً عنها، ذامّاً لها، سالكاً طريق أجداده الكرام. وكان ﷺ مشهوراً بالبذل والعطاء، والجود والسخاء، مغضياً الطرف عن الحسّاد والأعداء، وإليك غيض من فيض جوده وكرمه ومحاسن أخلاقه:

١. وقف الشريف المرتضى موارد قرية من أملاكه على قرطاس الفقهاء حتى لا يواجهوا أيّة مصاعب في ما يحتاجون لتحرير كتبهم.

---

١. الأنعام: ١٥١.

٢. قاله القاضي التنوخي كما في المستدرك[على وسائل الشيعة للعلاّمة النوري]: ٣/ ٥١٦. (الأميني).

٣. الإسراء: ٧٠.

٤. المائدة: ٩٣.

٥. الغدير: ٤/ ٣٥٥ـ ٣٥٧.

٢. روي أنّه كـان يملك أراضي كثيرة بين بغـداد وكربلاء، وكـانت في غـاية الإعمار، وقـد نُقل في وصف عمارتها أنّـه كـان بين بغـداد وكـربـلاء نهر كبير، وعلى حافتي النهر كانت القرى إلى الفرات، وكان يعمل في ذلك السفائن، فإذا كان في موسم الثمار كانت السفائن المارّة في ذلـك النهر تمتلئ من سقطات تلك الأشجار الواقعة على حافتي النهر، وكان الناس يأكلون منها بلا محذور.

٣. نقل أصحـاب السير أنّ النـاس أصابهم في بعض السنين قحط شـديـد، فـاحتـال رجل يهودي على تحصيل قوتـه، فحضر يـومـاً مجلس الشريف المرتضىٰ وسأله أن يأذن له في أن يقرأ عليه شيئاً من علم النجوم، وأمر له بجائزة تجري عليه كلّ يوم، فقرأ عليه برهة، ثمّ أسلم على يده.[١]

٤. قال الخطيب: إنّ أبا الحسن علي بن أحمد بن عليّ بن سلّك الفالي الأديب كانت له نسخة من كتاب «الجمهرة» لابن دُريد في غاية الجودة، فدعته الحاجة إلى بيعها فباعها واشتراها الشريف المرتضى بستين ديناراً، فتصفّحها فوجد بها أبياتاً بخطّ بائعها، وهي:

أنِسْتُ بها سبعين حـــولاً وبعتُهـــا	لقـد طـال وَجْدي بعـدهـا وحنيني
ومـــا كـــان ظنّي أنّني سـأبيعهـــا	ولـو خلّـدتْنـي في السجـون ديـوني
ولكن لضعـفٍ وافتقـــارٍ وصبيـــةٍ	صغــــارٍ عليهم تستهـلُّ شـــؤوني
فقلـت ولم أملك ســـــوابـق عَبرةٍ	مقـــالـــة مكـــويّ الفـــؤاد حـــزينِ
«وقـد تُخرج الحاجـات يـا أُمّ مـالك	كـــــــرائم مـن ربّ بهنّ ضنين»

وقال الخطيب: فأرجع السيد النسخة إليه وترك له الدنانير.[٢]

---

١. رياض العلماء: ٤/ ٢٠ـ ٢٣؛ روضات الجنات: ٤/ ٢٩٦.

٢. وفيات الأعيان: ٣/ ٣١٦.

٥. حكي عن الشيخ أبي إسحاق الشيرازي أنّـه قال: كان الشريف المرتضى ثابت الجأش، ينطق بلسـان المعرفة ويـردّد الكلمة المسدّدة، فتمـرق مروق السهم من الرمية ما أصاب أصمىٰ، وما أخطأ أشوى.[١]

٦. روى أصحـاب التراجم أنّ السيـد المرتضى كـان يجري الـرزق على جميع تلامذته حتى أنّـه قرّر للشيخ الطوسي كلّ شهر أيّام قراءتـه عليه اثني عشر ديناراً وعلى ابن البرّاج كلّ شهر ثمانية دنانير ليتفرّغوا بكلّ جهدهم إلى الدراسة من غير تفكير بأزمات المعيشة ومشاكل الحياة.[٢]

٧. قال ابـن أبي طيّ: هو أوّل من جعل داره دار العلم وقـدّرها للمنـاظرة... وأنّه أُمِّر ولم يبلغ العشرين.[٣]

ولعلّ هذا المقـدار يكفي في تبيين عظمة سيـدنا الشريف المرتضى في مجال العلم والفضل والأخلاق والسجايا الحسنة.

أشهر تلامذته

أحصى الشيخ الأميني في «الغـديـر» اثنين وعشرين عالماً ممّن درس على يـد الشريف المرتضى ﷺ ، نذكر منهم:

١. شيخ الطائفة أبو جعفر الطوسي (المتوفّى ٤٦٠هـ).

٢. أبو يعلى سلاّر بن عبد العزيز الديلمي(المتوفّى ٤٤٨هـ).

---

١. لسان الميزان:٤/ ٢٢٣، نقـلاً عن تاريخ ابن أبي طيّ. ومعنى(أصمى): رمى الصيد فقتلـه مكانه وهـو يـراه، أمّا قـولـه: (ومـا أخطأ أشـوىٰ) فيُراد به أنّ السهـم إذا أخطأ الصيد، أصـاب شـواه، والشوىٰ، ما كان غير مقتل من الأعضاء، كاليدين والرجلين.

٢. روضات الجنات:٤/ ٢٠٣

٣. مرّ مصدره، راجع ص ٩ـ١٠.

٣. أبو الصلاح تقي بن نجم الحلبي، خليفته في بلاد حلب(المتوفّى٤٤٧هـ).

٤. القاضي عبد العزيز بن البراج الطرابلسي(المتوفّى٤٨١هـ).

٥. الشريف أبو يعلى محمد بن الحسن بن حمزة الجعفري (المتوفّى ٤٦٣هـ). [1]

إلفات نظر

بقيت أُمور تتعلّق ببعض آرائه الخاصة وما نسب إليه من تهم وافتراءات يجب إلفات نظر القارئ إليها، وهي:

١. انّ السيد الشريف المرتضى مع كونه علماً من أعلام الطائفة ، ومرجعاً يرجع إليه في المعارف والعقائد والأحكام والشريعة، فمع ذلك كلّه فله آراء تختصّ به ولا يشاركه فيها إلاّ القليل، و إليك بعضها:

أ. قوله بعدم حجّية خبر العدل الواحد واختصاص الحجية بالمتواتر أو المحفوف بالقرينة المفيدة للعلم، وفي الوقت نفسه هو يعمل بأكثر الأحاديث الواردة في الجوامع الحديثية، وذلك لزعم تواترها أو كونها محفوفة بالقرينة. وقد خالفه في هذه المسألة تلميذه الجليل شيخ الطائفة في كتاب العدّة بوجه مبسوط.

ب. قوله بالصرفة في إعجاز القرآن، وقد ألّف رسالة باسم الصرفة طبعت أخيراً، وهذا قول غير مرضي عند الطائفة الإمامية ، وقد أوضحنا القول الصحيح حول ذلك في كتابنا «الإلهيات». [2]

---

١. روضات الجنات: ٤/ ٢٩؛ الغدير: ٤/ ٣٦٢.

٢. لاحظ الإلهيات: ٣/ ٣٣٧ـ٣٤٤. وستوافيك الإشارة إلى بعض آرائه التي اختصّ بها في تعاليق الكتاب.

٢. ترجم الذهبيّ للشريف المرتضى في «ميزان الاعتدال» ولكنّه (عفا الله عنه) أتى ببعض الكلمات التي يناقض بعضها بعضاً، فيصفه بقوله: المتكلّم الرافضي المعتزلي.[١] فهو يجمع لـه بين الرفض والاعتزال، مع أنّ الاعتـزال منهج كلامي من أغصان مدرسة الخلافة المعروفة.

وأمّـا الرافضـة فتتمثل بـالإمـامية والـزيـدية والإسماعيليـة، وأين هـؤلاء من المعتزلـة؟! مع أنّ وصف هؤلاء بالرفـض من مصاديق قوله سبحـانه: ﴿**وَلاَ تَنابَزوا بِالأَلْقابِ بِئْسَ الاسمُ الْفُسُوق بَعْدَ الإيمان**﴾.[٢]

والعجب أنّه نسب تأليف «نهج البلاغة»، إلى الشريف المرتضى، قائلاً: وهو المتّهم بوضع كتاب «نهج البلاغة»!! مع أنّ الكتاب ليس موضوعاً أوّلاً، ثم هو من جمع أخيه الشريف الرضيّ ثانياً.

وأعجب منه ما نقله ابن حجـر عن ابن حزم أنّه قال: «إنّ الشريف المرتضى كان من كبار المعتزلة الدعاة، وكان إمامياً!!»[٣] مع أنّ الإمامية عن بكرة أبيهم هم غير المعتزلة، وإن كانوا يشـاركونهم في القول في بعض الأُصول، ومن أراد أن يقف على الأُصول المشتركة بين الفريقين فليرجع إلى كتابنا«رسائل ومقالات».[٤]

٣. انّ الشريف المرتضى وأخيه الرضي قد رميا بـالتهم الباطلة وهم برآء منها، مع أنّهما كوكبان في سماء العلم والفضيلة، وقد مضى قول أبي العلاء المعري فيهما:

أبقيـت فينـا كـوكبين سنـاهمـا ... في الصبـح والظلمـاء ليس بخـاف

ساوىٰ الرضي المرتضى وتقاسمـا ... خطـط العُـلا بتنـاصـف وتصـاف

---

١. ميزان الاعتدال:٣/ ١٢٤ برقم ٥٨٢٧.

٢. الحجرات:١١.

٣. لسان الميزان:٤/ ٢٥٧ برقم ٥٧٩٧.

٤. رسائل و مقالات:١/ ٣٦٧ـ ٣٨٥.

وقد كتبنا مقالاً في الأكاذيب التي رمي بها العلمان الجليلان، تحت عنوان: «المرتضى والرضي كوكبان في سماء العلم والعمل» وأُلقي في مؤتمر تكريمي انعقد بمناسبة مرور ألف عام على تأليف «نهج البلاغة»[١].

نكتفي بهذا المقدار اليسير من الكلام حول هذه الشخصية الفذّة وننتقل للكلام عن كتابه القيم **«الذريعة إلى أُصول الشريعة»** الذي نحن بصدد التقديم له.

دور أُصول الفقه في الاجتهاد

إذا كان الاجتهاد عبارة عن بذل الوسع في استنباط الأحكام الشرعية أو الوظائف العملية من مصادرها، فهو رهن تأسيس قواعد ممّهدة لاستنباط هذه الأحكام والوظائف.

فإذا كان الاجتهاد سر خلود الدين الإسلامي وحياته، وجعله غضّاً طرياً مصوناً عن الاندراس عبر القرون ومغنياً للمسلمين عن التطفّل على موائد الأجانب، فعلم أُصول الفقه في طريق هذا الهدف السامي. ولذلك عرّفوا علم أُصول الفقه بأنّه عبارة عن القواعد الممهَّدة لاستنباط الأحكام الشرعية وما ينتهي إليه المجتهد في مقام العمل، فالمجتهد يبذل وسعه لاستنباط أحد أمرين:

١. استنباط حكم الله الواقعي الذي جاء به صاحب الشريعة من الكتاب أو السنّة.

٢. استنباط الوظيفة العملية عندما تقصر يد المجتهد ولم يتوصّل إلى الحكم الواقعي، فيلتجئ إلى الأُصول العملية كأصل البراءة والاحتياط والتخيير

---

(١) راجع ذلك المقال في كتابنا: تذكرة الأعيان: ٣١ ـ ٤٩.

والاستصحاب. فالأُصول العملية تقع في الدرجة الثانية من الاستنباط لا يعتمد عليها المجتهد إلاّ بعد اليأس من الوصول إلى الحكم الشرعي الواقعي في المصدرين الرئيسين ، ولذلك وقع علم الأُصول موضع عناية واهتمام العلماء من الفريقين.

إنّ علم الأُصول بمحتواه لم يكن أمراً مغفولاً عنه في عصر الأئمةعليهم السلام ، فقد أملى الإمام الباقر وأعقبه ولده الإمام الصادقعليهما السلام على أصحابهما قواعد كلية في الاستنباط، رواها أصحاب الحديث في كتبهم، كما قام لفيف من أصحاب الأئمة بتأليف رسائل مختصرة في بعض الأبواب:

فألّف يونس بن عبد الرحمن(المتوفّى ٢٠٨هـ) كتاب «**اختلاف الحديث ومسائله**»[١]، وهو أشبه بباب التعادل والترجيح.

كما ألّف إسماعيل بن علي النوبختي(٢٣٧ــ ٣١١هــ) كتاب «**الخصوص والعموم والأسماء والأحكام**».[٢] وألّف كتاباً آخر باسم «**إبطال القياس**».[٣]

وجاء بعده الحسن بن موسى النوبختي، فألّف رسالة في خبر الواحد والعمل به.[٤]

وقد جمع الحرّ العامليرحمه الله هذه الأحاديث في كتاب مستقل أسماه: «**الفصول المهمة في أُصول الأئمّة**».

هذه هي المرحلة الأُولى من مراحل تدوين أُصول الفقه، وقد اتّسعت حركة التأليف في المرحلة الثانية، فأفردوا لجميع مسائل أُصول الفقه باباً خاصاً في

---

١. رجال النجاشي برقم١٢٠٩.

٢. رجال النجاشي برقم ٦٧.

٣و٤. فهرست ابن النديم:٢٢٥.

التأليف.

وفي مقدّمة هؤلاء شيخ الأُمة محمد بن محمد بن النعمان المعروف بالشيخ المفيد، فألّف كتاباً باسم «**التذكرة في أُصول الفقه**»[١] وهو مطبوع ومنتشر.

وقد اقتدى به تلامذته، فألف سلّار بن عبد العزيز الديلمي (المتوفّى ٤٤٨هـ) كتاباً في ذلك المضمار أسماه «**التقريب في أُصول الفقه**».[٢]

كما ألّف تلميذه الآخر الشيخ الطوسي (٣٨٥ــ ٤٦٠هـ) كتاباً آخر باسم «**العدة في أُصول الفقه**» وقد طبع عدة مرات.

لكن الّذي شمّر عن ساعد الجدّ في هذه المرحلة وألّف كتباً عديدة في أُصول الفقه هو السيد الشريف المرتضى، فله تآليف ثلاثة في هذا الصدد، هي:

١. مسائل الخلاف في أُصول الفقه

٢. مسائل منفردات في أُصول الفقه

٣. الذريعة في أُصول الشريعة.[٣]

وهذا الكتاب هو الأثر الوحيد الباقي في هذا الصدد له ﷺ، ولم نجد أثراً للكتابين المتقدّمين.

ولم يزل هذا الكتاب منذ تدوينه مرجعاً للفقهاء والمجتهدين ومورد اهتمام العلماء عبر القرون، وقد قاموا بتحريره تارة وتلخيصه أُخرى وشرحه ثالثة، وإليك بيان ذلك:

١. قام العلاّمة الحلّي بتحريره وأسماه: «النكت البديعة في تحرير الذريعة»،

١و٢. لاحظ: الذريعة لآقا بزرگ الطهراني: ٤/ ٣٦٥.

٣. وهو هذا الكتاب الماثل بين يديك.

كما ذكر ذلك في كتابه«خلاصة الأقوال».[١]

٢. قام الشيخ أبو الحسن علي بن أبي القاسم زيد بن محمد البيهقي فريد خراسان (٤٩٩ـ٥٦٥هـ) بتلخيص الكتاب وأسماه «تلخيص مسائل الذريعة» ذكر ذلك تلميذه محمد بن شهرآشوب في «معالم العلماء».[٢]

٣. وشرحه الشيخ عماد الدين الطبري صاحب «بشارة المصطفى».[٣]

٤. وشرحه ــ أيضاً ـ السيد كمال الدين المرتضى بن المنتهى بن الحسين بن علي الحسيني المرعشي، من مشايخ منتجب الدين كما في فهرسته.[٤]

والكتاب يحتوي على مقدمة وأربعة عشر باباً، هي كما يلي:

١. الكلام في الخطاب وأقسامه وأحكامه.

٢. القول في الأمر وأحكامه وأقسامه.

٣. في أحكام النهي.

٤. الكلام في العموم والخصوص.

٥. في المجمل والبيان.

٦. الكلام في النسخ.

٧. الكلام في الأخبار.

٨. صفة المتحمّل للخبر.

٩. الكلام في الأفعال.

١٠. الكلام في الإجماع.

---

١. لاحظ: الذريعة:٢٤/ ٣٠٣.

٢. لاحظ: الذريعة:٤/ ٤٢٧.

٣. الذريعة:١٠/ ٢٦.

٤. فهرست منتجب الدين، برقم ٣٧١. قال: شاهدته ولي عنه رواية.

١١. الكلام في القياس.

١٢. الكلام في الاجتهاد.

١٣. الكلام في الحظر والإباحة.

١٤. في النافي والمستصحب للحال.

وقد صنّف السيد الشريف هذا الكتاب في السنوات الأخيرة من عمره الشريف، إذ فرغ من تأليفه عام ٤٣٠هـ وقد ذرّف على السبعين ، أي أنّه ألّفه بعد أن نضجت أفكاره وأحاط بالعلوم جميعاً واستخرج دقائقها، ولذا صار مصدراً دراسياً منذ تأليفه إلى عدة قرون.

و كان الكتاب مخطوطاً مستوراً عن الأعين إلى أن قام الأُستاذ الكبير الدكتور أبو القاسم الگُرجي بتحقيقه وبذل جهده في مقابلته مع ثلاث نسخ خطية، وبهذا قدم للعلم والعلماء خدمة كبيرة، ومع ذلك لم يكن المطبوع خالياً من هَنٍ وهَن.

فقد اهتم المحقق بتسويد الهوامش وشحنها بالإشارة إلى النسخ المختلفة التي لا حاجة لذكرها لوضوح عدم صحّتها، في حين أهمل تخريج الأحاديث والروايات وأقوال الصحابة وأقوال العلماء وآرائهم، ومع ذلك فالفضل يرجع إليه لأنّنا استفدنا من جهوده وعمله.

شكر وتقدير

وفي الختام لا يسعني إلاّ تقديم شكري وتقديري وامتناني إلى الأعزّاء الأفاضل الذين قاموا بتحقيق الكتاب، وبذلوا جهودهم في تصحيحه وتنقيحه، وتقويم نصّه وضبطه، وتخريج مصادره، وإعراب آياته، وترتيب عناوينه وفصوله، وحلّ معضلاته والتعليق عليها، وتنظيم فهارس كاملة للكتاب في آخره، وهم:

١. **السيد عبد الكريم الموسوي.**

٢. **محمد عبد الكريم بيت الشيخ.**

٣. **محمد الكناني.**

كما أتقدّم بالشكر والامتنان إلى الشيخ الجليل **محمود باقرپور** الذي قام بطبع الكتاب وإخراجه فنياً، وبذل غاية جهده ليخرج بهذه الحلّة القشيبة.

أمّا منهج التحقيق فأتركه لقلم المحقّقين.

النسخ المعتمدة

اعتمدنا في عملنا على النسخة الخطية المحفوظة في مكتبة السيد أسد الله مجد القزويني التي تمّ الانتهاء من كتابتها في يوم الأربعاء المصادف للسادس عشر من شهر صفر من سنة ألف ومائتين وسبع وأربعين(١٢٤٧هـ) كتبها مصطفى ابن المرحوم الحاج ملا أحمد الخوئيني. والنسخة غير مرقمة الصفحات، تحتوي كلّ صفحة على عشرين سطراً، ذات أبعاد ٥/ ٢٠×٥/ ١٤. وقد رمزنا لها بالحرف «م».

كما اعتمدنا على النسخة المطبوعة من قِبل جامعة طهران سنة ١٣٤٦هـ.ش

بتحقيق الدكتور أبو القاسم الگُرجي الذي اعتمد بدوره على ثلاث نسخ خطية رمز لها: أ، ب، ج.

منهج التحقيق

١. بعد تهيئة النسخ ومقابلتها، قمنا بتقويم نص الكتاب وضبطه وتنقيحه، وتعيين المصحَّف من الصحيح مع تثبيت الصحيح في المتن للحصول على نص قريب ممّا تركه المؤلف﴿. وقد أشرنا إلى اختلاف النسخ في الحالات الضرورية فقط.

٢. إعراب الآيات القرآنية وتخريجها.

٣. تخريج الأحاديث والروايات وأقوال الصحابة الواردة في متن الكتاب وإرجاعها إلى مصادرها الرئيسية.

٤. تخريج أقوال العلماء واستعراض آرائهم مع ذكر مصادر هذه الأقوال.

٥. كتابة بعض التعاليق الضرورية حول مواضيع الكتاب المختلفة وعلى الخصوص المتعلّقة بالأُمور العقائدية والكلامية.

٦. قام المشرف على الكتاب سماحة آية الله العظمى جعفر السبحاني بكتابة بعض التعاليق المهمّة، وضّح فيها ما غمض من متن الكتاب، وأشار إلى ما التبس وصعب فهمه. وقد وضعنا في نهاية تعليقاته كلمة (المشرف) لتمييزها عن بقية الهوامش.

٧. كلّ ما بين المعقوفتين [ ] فهو إضافة منا لضرورة يقتضيها سياق العبارة.

٨. قمنا بكتابة عناوين استنتاجية ووضعها بين معقوفتين تسهيلاً للقارئ الكريم، وتنظيماً لمطالب الكتاب ومحتوياته.

٩. قمنا بترقيم أبواب الكتاب وفصوله بغية تنظيمه بصورة مطلوبة.

١٠. إتماماً للفائدة قمنا بترجمة الأعلام الذين ذكرهم المؤلف في متن كتابه.

١١. وفي الختام قمنا بتنظيم مجموعة من الفهارس الفنية تسهّل على القارئ الكريم الاستفادة من مطالب الكتاب المختلفة، وتساعده على الوصول إلى ما يبتغيه بسرعة ويسر.

هذا نصّ المحقّقين الكرام حول منهج التحقيق، شكر الله مساعي الجميع.

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين

جعفر السبحاني

مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام

قم المقدّسة

٢٣ صفر ١٤٢٩هـ .

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله حمد الشاكرين [illegible] المعترفين بجميل الآئه وجزيل نعمائه [illegible] مستمدين من جمهوره المشكورين [illegible] الذين تأولوا

[illegible] وتهذيبه [illegible] واستقصاؤا [illegible] وترددوا من الوان [illegible] الهداية الى [illegible] وعملوا [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] فان [illegible] ان [illegible]

[illegible] الفقه لا [illegible] الا [illegible] بل يكون [illegible] من [illegible]

[illegible] فان [illegible] الخلاف [illegible] ذلك فقد [illegible] من [illegible]

وان كان قد اصاب في كثير من معانيه واوضح عن كثير من مبانيه فقد شرح في كتاب اصول الفقه [illegible] وتعدى الى [illegible]

فتكلم على [illegible] العلم والظن وكيف [illegible] والفرق بين وجوب المسبب عن السبب وبين حصول الشيء عند غيره على

مقتضى العادة [illegible] فيه [illegible] الى [illegible] حرام [illegible] والاحكام وخطاب [illegible]

[illegible] الى غير ذلك من الكلام الذي هو محض [illegible] الكلام في

اصول الدين دون اصول الفقه فان كان [illegible] الكلام على هذه المواضع ان اصول الفقه لا تتم ولا تثبت

الا بعد ثبوت هذه الاصول فهذه العلة تقتضي ان نتكلم على سائر اصول الدين من اولها الى اخرها على ترتيبها فان

اصول الفقه مبنية على جميع اصول الدين مع التأمل الصحيح فهلا وجب علينا ان نبتدئ في اصول الفقه

بالكلام على حدوث الاجسام واثبات المحدث وصفاته وجميع ابواب التوحيد ثم جميع ابواب العدل

والنبوات معلوم ان ذلك محال لا يجوز فضلا عن ان يجب والحجة في اطراح الكلام على هذه الاصول بالحجة في

[illegible]

الصفحة الأُولى من نسخة «م»



الصفحة الأخيرة من نسخة «م»

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمـدلله حمد الشاكـرين الـذاكرين، المعترفين بجميل آلائه وجـزيل نعمائه، المستبصرين بتبصيره، المتذكّرين بتـذكيره، الّذين تأدّبوا بتثقيفه، وتهذّبـوا بتوفيقه، واستضاؤوا بأضوائه، وتـروّوا من أنوائه حتّى هجموا بالهداية إلى الـدراية، وعلموا بعد الجهـالة ، واهتدوا بعـد الضلالة، فلـزموا القصد، ولم يتعـدّوا الحدّ، فيقلّوا في موضع الإكثار، ويطيلوا في مكان الاختصـار، ويمزجوا بين متباينين، ويجمعوا بين متنافرين، فربّ مصيب حُـرم في صوابه ترتيبَه له في مراتبه وتنـزيله في منازله، فعدّ مخطئاً، وعن الرَّشاد مبطئاً. وصلّى الله على أفضل بريّته وأكمل خليقته سيّدنا محمّد وآله الطاهرين من عترته وسلّم.

أمّا بعد: فإنّني رأيت أن أُملي كتاباً متـوسّطاً في أُصول الفقه لا ينتهي بتطويل إلى الإملال، ولا باختصار إلى الإخلال، بل يكون للحاجة سداداً وللبصيرة زناداً، وأخصُّ مسائل الخلاف بالاستيفاء والاستقصاء، فـإنّ مسائل الوفاق تقلُّ الحاجة فيها إلى ذلك.

فقد وجدت بعض من أفرد في أُصول الفقه كتاباً، وإن كان قد أصاب في كثير من معانيه وأوضـاعه ومبانيه، قد شرد مـن قانون أُصول الفقه وأُسلـوبها، وتعدّاها كثيراً وتخطّاها، فتكلّم على حدّ العلم والظنّ وكيف يـولِّد النظر العلم، والفرق بين وجوب المسبّب عن السَّبب، وبين حصـول الشيء عند غيره على مقتضى العادة،

متقلّب بين فائدتين، متردّد بين منفعتين.

فهـذا الكتاب إذا أعـان الله تعـالى على إتمامـه وإبرامـه، كـان بغير نظير من الكتب المصنّفة في هذا الباب. ولم نعن في تجويد وتحرير وتهذيب، فقد يكون ذلك فيما سبق إليـه من المذاهب والأدلّـة، وإنّما أردنا أنّ مـذاهبنـا في أُصـول الفقه مـا اجتمعت لأحدٍ من مصنّفي كتب أُصول الفقـه. وعلى هذا فغير ممكن أن يستعان بكلام أحد من مصنّفي الكلام في هذه الأُصول، لأنّ الخلاف في المذاهب والأدلّة والطُّرق والأوضاع يمنع من ذلك، ألا ترى أنّ الكلام في الأمر والنهي الغالب على مسائله والأكثـر والأظهر أُخالف القوم فيه، والعموم والخصـوص فخلافي لهم وما يتفرّع عليه أظهـر، وكذلك البيان والمجمل والإجماع والأخبـار والقياس والاجتهاد ممّا خلافي[1] جميعه أظهر مـن أن يحتاج إلى إشارة، فقد تحقّق استبـداد هذا الكتاب بطرق مجددة لا استعـانة عليها بشيء من كتب القـوم المصنّفة في هذا البـاب. وما توفيقنا إلاّ بالله تعالى.

وقد سمّيته بـ«**الذريعة إلى أُصول الشّريعة**» لأنّه سبب ووصلة إلى علم هذه الأُصول. وهذه اللّفظة في اللغة العربية ومـا تتصرّف إليه تفيد هذا المعنى الّذي أشرنـا إليه، لأنّهـم يسمُّون الحبل الّـذي يحتبل به الصائد الصَّيـد ذريعة، واسم الذراع من هـذا المعنى اشتقّ، لأنّ بها يتوصّل إلى الأغراض والأوطـار، والذراع أيضـاً صدر القنـاة. وذرع القيء إذا غلب، وبلغ من صـاحبه الـوطر. فبـان أنّ التصرّف يعـود إلى المعنى الّذي ذكـرناه. وما تـوفيقنا إلاّ بالله عليـه توكّلنـا و إليه ننيب.

---

١. في«ج» بزيادة : في.

الباب الأوّل:

الكلام في الخطاب وأقسامه وأحكامه

إعلم أنّ الكلام في أُصول الفقه إنّما هو على الحقيقة كلام في أدلّة الفقه، يدلّ عليه أنّا إذا تأمّلنا ما يسمّى بأنّه أُصول الفقه، وجدناه لا يخرج من أن يكون موصلاً إلى العلم بالفقه أو متعلّقاً به وطريقاً إلى ما هذه صفته، والاختبار يحقّق ذلك. ولا يلزم على ما ذكرناه أن تكون الأدلّة والطرق إلى أحكام فروع الفقه الموجودة في كتب الفقهاء أُصولاً للفقه، لأنّ الكلام في أُصول الفقه إنّما هو كلام في كيفيّة دلالة ما يدلّ من هذه الأُصول على الأحكام على طريق الجملة دون التفصيل، وأدلّة الفقهاء إنّما هي على تعيين المسائل، والكلام في الجملة غير الكلام في التفصيل.

وإذا كان مدار الكلام في أُصول الفقه إنّما هو على الخطاب وجب أن نبدأ بذكر أحكام الخطاب.

والخطاب هو الكلام إذا وقع على بعض الوجوه، وليس كلّ كلام خطاباً، وكلّ خطاب كلام. والخطاب يفتقر في كونه كذلك إلى إرادة المخاطب لكونه خطاباً لمن هو خطاب له ومتوجّهاً إليه والّذي يدلّ على ذلك أنّ الخطاب قد يوافقه في جميع

صفاته من وجود وحدوث وصيغة وترتيب ما ليس بخطاب، فلابدّ من أمر زائد به كان خطاباً، وهو قصد المخاطب. ولهذا قد يسمع كلام الرجل جماعة ويكون الخطاب لبعضهم دون بعض لأجل القصد الّذي أشرنا إليه المخصّص لبعضهم دون بعض، ولهذا جاز أن يتكلّم النائم، ولم يجز أن يخاطب، كما لم يجز أن يأمر وينهى.[1]

أقسام الخطاب

وينقسم الخطاب إلى قسمين: مهمل، ومستعمل.

فالمهمل: ما لم يوضع في اللّغة الّتي أُضيف أنّه مهمل إليها لشيء من المعاني، والفوائد.

وأمّا المستعمل: فهو الموضوع لمعنى، أو فائدة. وينقسم إلى قسمين:

أحدهما: ما له معنى صحيح وإن كان لا يفيد فيما سمّي به كنحو الألقاب، مثل قولنا: زيد وعمرو، وهذا القسم جعله القوم بدلاً من الإشارة ولهذا لا يستعمل في الله تعالى. والفرق بينه وبين المفيد أنّ اللّقب يجوز تبديله وتغييره، واللّغة على ما هي عليه، والمفيد لا يجوز ذلك فيه. ولهذا كان الصحيح أنّ لفظة شيء ليست لقباً، بل هي من قسم مفيد الكلام، لأنّ تبديلها وتغييرها لا يجوز، واللّغة على ما هي عليه. وإنّما لم تفد لفظة شيء، لاشتراك جميع المعلومات في

١. للخطاب تعاريف أُخرى ذكرها الأُصوليون نذكر قسماً منها:

قال الغزالي (في المستصفى:١/ ١١٢): إنّه خطاب الشرع المتعلّق بأفعال المكلّفين، وقال آخرون زيادة على ذلك بالاقتضاء، أو التخيير. وقيل: إنّه الكلام الذي يفهم السامع منه شيئاً. وقيل: اللفظ المفيد الذي يقصد به إفهام من هو متهيّئ لفهمه.

راجع الإحكام في أُصول الأحكام:١/ ٧١؛ نهاية الوصول إلى علم الأُصول:١/ ٨٦.

معناهـا، فتعذّرت فيهـا طريقـة الإبانـة والتمييز. فـلأمر يـرجع إلى غيرهـا لم تفد، واللّقب لا يفيد لأمر يرجع إليه.

والقسم الثاني من القسمة المتقدّمة: هو المفيـد الّذي يقتضي الإبانة. وهو على ثلاثة أضرب:

أحدها: أن يبيّن نوعاً من نوع، كقولنا: لون، وكون، واعتقاد، و إرادة.

وثانيها: أن يبيّن جنساً من جنس كقولنا: جوهر، وسواد، وحياة، وتأليف.

وثالثها: أن يبيّن عيناً من عين كقولنا: عالم، وقادر، وأسود، وأبيض.

البحث في الحقيقة والمجاز

وينقسم المفيد من الكلام إلى ضربين: حقيقة، ومجاز. فـاللّفظ الموصوف بأنّه حقيقة هو مـا أُريد به ما وضع ذلك اللّفظ لإفادته إمّـا في لغة، أو عرف، أو شرع. ومتى تأمّلت ما حُدَّت به الحقيقة وجدت مـا ذكرناه أسلم وأبعد من القدح. وحدُّ المجاز هو اللفظ الّذي أُريد به ما لم يوضع لإفادته في لغة، ولا عرف، ولا شرع.[1]

١. ووافقه على هذا التعريف أبو الحسين البصري في المعتمد:١/ ١٢، والرازي في المحصول:١/ ١١٢.
وذكرت تعاريف أُخـرى منها: الحقيقة ما انتظم لفظها معناهـا من غير زيادة ولا نقصان ولا نقل. قاله أبو علي وأبو هاشم وأبو عبد الله البصري أوّلاً.
ومنها: ما ذكره أبو عبد الله البصري ثانياً، فقال: الحقيقـة ما أُفيد بها ما وضعت له. والمجاز ما أُفيد غير ما وضع له.
ومنها: ما ذكره ابن جنّي وهو أنّ الحقيقة ما أقرّ في الاستعمال على أصل وضعه في اللغة.
ومنها: ما ذكره عبد القاهر النحـوي فقال: الحقيقة كلّ كلمة أُريد بها عين ما وقعت له في وضع واضع وقوعـاً لا يستند فيـه إلى غيره، كالأسد للبهيمـة المخصوصة. وقـد ردّ الرازي على هـذه التعاريف واعتبرها باطلة.

راجع المحصول في علم الأُصول:١/ ١١٣ـ ١١٦.

ومن حكم الحقيقة وجوب حملها على ظاهرها لا بدليل. والمجاز بالعكس من ذلك، بل يجب حمله على ما اقتضاه الدليل. والـوجه في ثبوت هذا الحكم للحقيقة أنّ المواضعة قـد جعلت ظاهرها للفـائدة المخصوصة، فإذا خاطب الحكيم قـوماً بلغتهم وجـرّد كلامـه عمّا يقتضي العدول عن ظـاهره، فـلابدّ من أن يـريد بـه ما تقتضيه المواضعة في تلك اللّفظة الّتي استعملها.

ومن شأن الحقيقـة أن تجري في كـلّ مـوضـع تثبت فيــه فــائدتها من غير تخصيص، إلاّ أن يعرض عارض سمعيّ يمنع من ذلك. هذا إن لم يكن في الأصل تلك الحقيقة وضعت لتفيد معنى في جنس دون جنس، نحـو قولنا: أبلق[١]، فإنّه يفيد اجتماع لـونين مختلفين في بعض الذوات[٢] دون بعض، لأنّهم يقولـون: فرس أبلق، ولا يقولون: ثورٌ أبلق.[٣]

وإنّما أوجبنا اطّراد الحقيقة في فـائدتها، لأنّ المواضعة تقتضي ذلك، والغرض فيهـا لا يتمُّ إلاّ بالاطّـراد، فلو لم تجب تسميـة كلّ من فعل الضرب بأنّه ضـارب، لنُقض ذلك القول بأنّ أهل اللّغـة إنّما سمّوا الضارب ضارباً، لـوقوع هذا الحدث المخصوص الّذي هو الضرب منه.

وإنّما استثنينا المنع السمعيّ لأنّه ربما عرض في إجراء الاسم على بعض ما فيه

---

١. بلق: سواد وبياض، وكذا البلقة ـ بالضم ـ يقال: فرس أبلق وفرس بلقاء.
لسان العرب: ١٠/ ٢٥، مادة «بلق».

٢. في «ج»: الدواب.

٣. لا يقال: ثـور أبلق، بل يقال: ثـور أشيه. والشيـة: أسود في بيـاض أو بياض في سـواد، وكلّ لون يخالف معظم لون الحيوان، والجمع شيات، وقوله تعالى: ﴿لاشية فيها﴾ أي ليس فيها لون يخالف سائر لونها.
صحاح الجوهري:٦/ ٢٥٢٤، مادة «وشى»؛ لسان العرب:١٥/ ٣٩٢، مادة «وشى».

فائدتـه مفسدة، فيقبح إجراؤه، فيمنع السمع منـه، كما قلنا في تسميته تعـالى بأنّه فاضل.

واعلم أنّ الحقيقــة يجوز أن يقلّ استعمالها، ويتغيّر حـالها فتصير كـا لمجـاز. وكـذلك المجـاز غير ممتنع أن يكثر استعمالـه في العـرف فيلحق بحكم الحقـائق. وإنّما قلنا ذلـك، من حيث كان إجـراء هذه الأسماء على فوائدهـا في الأصل ليس بـواجب، وإنّما هو بحسب الاختيـار، وإذا صحّ في أصل اللّغة التغيير والتبـديل، فكذلك في فرعها، والمنع من جواز ذلك متعذّر. وإذا كان جائزاً، فأقوى ما ذكر في وقـوعه وحصـولـه أنّ قولنـا: غائط، كـان في الأصل، اسم للمكـان المطمئن من الأرض، ثم غلب عليه الاستعمال العـرفيّ، فانتقل إلى الكنـاية عن قضـاء الحاجة والحدث المخصـوص، ولهذا لا يفهم من إطـلاق هـذه اللّفظـة في العـرف إلاّ مـا ذكرناه، دون ما كانت عليه في الأصل.

وأمّـا استشهـادهم على ذلك بالصـلاة والصيـام، وأنّ المفهـوم في الأصل من لفظة الصلاة الدعاء، ثمّ صار بعرف الشرع المعروف سواه، وفي الصيام الإمساك، ثمّ صار في الشرع لما كان يخالفـه، فإنّه يضعف، من حيث أمكن أن يقال إنّ ذلك ليس بنقل، وإنّما هو تخصيص، وهذا غير ممكن في لفظة الغائط.

ما تعرف به الحقيقة

وأقـوى ما يعـرف به كـون اللّفظ حقيقة هـو نصُّ أهل اللّغة، وتـوقيفهم على ذلك، أو يكون معلوماً من حالهم ضرورة.

ويتلـوه في القوّة أن يستعملـوا اللّفظ في بعض الفوائد، ولا يـدلُّونـا على أنّهم متجوّزون بها مستعيرون لها، فيعلم أنّها حقيقة، ولهذا نقول: إنّ ظاهر استعمال أهل

اللّغة اللّفظة في شيء دلالة على أنّها حقيقة فيه إلاّ أن ينقلنا ناقل عن هذا الظاهر.

وقد قيل فيما يعرف بـه الحقيقة أشياء غيرها عليها ــ إذا تأمّلتها حقّ التأمّل ــ طعن، وفيها قدح. وما ذكرناه أبعدُ من الشبهة.[1]

تحقيق معنى قولهم: المجاز لا يستعمل في غير مواضعه

ويمضي في الكتب كثيراً أنّ المجـاز لا يجوز استعمالـه إلاّ في الموضع الّـذي استعمله فيه أهل اللّغة من غير تعدّ له. ولابدّ من تحقيق هذا الموضع فإنّه ملتبس.

والّـذي يجب، أن يكون المجـاز مستعملاً فيما استعملـه فيه أهل اللّغـة أو في نوعه وقبيله. ألا ترى أنّهم لمّا حذفوا المضاف، وأقـاموا المضاف إليه مقامه في قوله تعالى: ﴿ **وَاسْـأَلِ الْقَرْيَـةَ الَّتِي كُنّا فِيهَـا وَالْعِيرَ الَّتي أَقْبَلْنا فِيهـا** ﴾[2]، أشعرونـا بأنّ حذف المضاف توسّعاً جائز، فساغ لنـا أن نقول: سل المنازل الّتي نزلناها، والخيلَ الّتي ركبناها، على هذه الطريقة في الحذف.

ولمّا وصفوا البليد بأنّه حمار تشبيهاً له بـه في البلادة، والجواد بالبحر تشبيهاً له به في كثرة عطائه، جاز أن نصف البليـد بغير ذلك من الأوصاف المنبئة عن عدم الفطنة، فنقول: إنّه صخرة، و إنّه جماد، وما أشبه ذلك.

ولمّا أجـروا على الشيء اسم مـا قـارنـه في بعض المواضع، فقلنـا مثل ذلك للمقارنة في موضع آخـر. ألا ترى أنّهم قالوا سل القرية في قرية معيّنـة، وتعدَّيناها إلى غيرها بلا شبهة للمشاركـة في المعنى. وكذلك في النوع والقبيل. وليس هذا هو القيـاس في اللّغة المطـرح، كما لم يكن ذلك قيـاسـاً في تعـدّي العين الواحـدة في القرية.

---

١. في «ب» و «ج» و «م»: الشبه.

٢. يوسف: ٨٢.

وبعد فإنّا نعلم أنّ ضروب المجازات الموجودة الآن في اللّغة لم يستعملها القوم ضربة واحدة في حال واحدة، بل في زمان بعد زمان، ولم يخرج من استعمل ذلك ـ ما لم يكن بعينه مستعملاً ـ عن قانون اللّغة، فكذلك ما ذكرناه.

واعلم أنّ الخطاب إذا انقسم إلى لغويّ، وعرفيّ، وشرعيّ، وجب بيان مراتبه وكيفية تقديم بعضه على بعض، حتّى يُعتمد ذلك فيما يرد منه تعالى من الخطاب.

وجملة القول فيه: إنّه إذا ورد منه تعالى خطاب، وليس فيه عرف، ولا شرع، وجب حمله على وضع اللّغة، لأنّه الأصل.

فإن كان فيه وضع، وعرف، وجب حمله على العرف دون أصل الوضع، لأنّ العرف طارٍ على أصل الوضع، وكالناسخ له والمؤثّر فيه.

فإذا كان هناك وضع، وعرف، وشرع، وجب حمل الخطاب على الشرع دون الأمرين المذكورين، للعلّة الّتي ذكرناها. ولأنّ الأسماء الشرعيّة صادرة عنه تعالى، فتجري مجرى الأحكام في أنّه لا يتعدّى عنها.

واعلم أنّ الناس قد طوّلوا في أقسام الكلام، وأورد بعضهم في أُصول الفقه ما لا حاجة إليه.

وأخصر ما قسّم الكلام المفيد إليه، أنّه إمّا أن يكون خبراً أو ما معناه معنى الخبر. وعند التأمّل يعلم دخول جميع أقسام الكلام تحت ما ذكرناه. لأنّ الأمر من حيث دلّ على أنّ الآمر مريد للمأمور به كان في معنى الخبر. والنهي إنّما كان نهياً، لأنّ الناهي كاره لما نهى عنه، فمعناه معنى الخبر. ولأنّ المخاطب غيره إمّا أن يعرّفه حال نفسه، أو حال غيره، وتعريفه حال غيره يكون بالخبر دون الأمر، وتعريفه حال نفسه يكون بالأمر والنهي، وإن جاز أن يكون بالخبر.

[في جواز الاشتراك ووقوعه]

واعلم أنّ المفيد من الأسماء إمّا أن يختصّ بعين واحدة ولا يتعدّاها، أو يكون مفيداً لما زاد عليها. فمثال الأوّل قولنا: إله وقديم وما جرى مجرى ذلك ممّا يختصُّ به القديم تعالى ولا يشاركه فيه غيره. فأمّا ما يفيد أشياء كثيرة فينقسم إلى قسمين: إمّا أن يفيد في الجميع فائدة واحدة، أو أن يفيد فوائد مختلفة، فمثال الأوّل قولنا: لون، و إنسان. ومثال الثاني قولنا: قرء،وعين ، وجارية.

ومن خالف في جواز وقوع الاسم على مختلفين أو على ضدّين، لا يلتفت إلى خلافه، لخروجه عن الظاهر من مذهب أهل اللّغة.

[جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى]

واعلم أنّه غير ممتنع أن يراد باللّفظة الواحدة في الحال الواحدة من المعبّر الواحد المعنيان المختلفان. وأن يراد بها أيضاً الحقيقة والمجاز.[١] بخلاف ما حكي عمّن خالف في ذلك من أبي هاشم[٢] وغيره.[٣]

والّذي يدلّ على صحّة ما ذكرناه أنّ ذلك لو كان ممتنعاً لم يخل امتناعه من أن يكون لأمر يرجع إلى المعبِّر، أو لما يعود إلى العبارة، وما يستحيل لأمر يرجع إلى

---

١. وهو مختار الشافعي والقاضي أبو بكر والجبّائي والقاضي عبد الجبار. ذكره الرازي في المحصول:١/ ١٠٢.

٢. هو عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبّائي(٢٧٧ــ ٣٢١هـ) أبو هاشم من كبار المعتزلة، عالم بالكلام، له آراء انفرد بها وتبعته فرقة سمّيت «البهشمية» نسبة إلى كنيته أبي هاشم، له مصنفات منها: الشامل في الفقه، وتذكرة العالم، والعدة في الأُصول.الأعلام:٤/ ٧.

٣. نذكر منهم: أبو الحسين البصري في المعتمد:١/ ٣٠٠، والغزالي في المستصفى:٢/ ١٤١، والرازي في المحصول:١/ ١٠٢، والعلامة الحلّي في نهاية الوصول إلى علم الأُصول:١/ ٢١٩.

المعبَّر، تجب استحالته مع فقد العبارة، كما أنّ ما صحّ لأمر يعود إليه، تجب صحّته مع ارتفاع العبارة، وقد علمنا أنّه يصحّ من أحدنا أن يقول لغيره: لا تنكح ما نكح أبوك، ويريد به لا تعقد على من عقد عليه ولا على من وطئه. ويقول أيضاً لغيره: إن لمست امرأتك فأعد الطهارة، ويريد به الجماع واللّمس باليد. وإن كنت محدثاً فتوضّأ، ويريد به جميع الأحداث. وإذا جاز أن يريد الضدّين في الحالة الواحدة، فأجوز منه أن يريد المختلفين.

فأمّا العبارة فلا مانع من جهتها يقتضي تعذّر ذلك، لأنّ المعنيين المختلفين قد جعلت هذه العبارة في وضع اللّغة عبارة عنهما، فلا مانع يمنع من أن يرادا بها. وكذلك إذا استعملت هذه اللّفظة في أحدهما مجازاً شرعاً أو عرفاً، فغير ممتنع أن يراد بالعبارة الواحدة، لأنّه لا تنافي ولا تمانع. وإنّما لا يجوز أن يريد باللّفظة الواحدة الأمر والنهي، لتنافي موجبيهما، لأنّ الأمر يقتضي إرادة المأمور به، والنهي يقتضي كراهة المنهيّ عنه، ويستحيل أن يكون مريداً كارهاً للشيء الواحد على الوجه الواحد. وكذلك لا يجوز أن يريد باللّفظة الواحدة الاقتصار على الشيء وتعدّيه، لأنّ ذلك يقتضي أن يكون مريداً للشيء وأن لا يريده.

وقولهم: لا يجوز أن يريد باللّفظة الواحدة استعمالها فيما وضعت له والعدول بها عمّا وضعت له، ليس بصحيح، لأنّ المتكلّم بالحقيقة والمجاز ليس يجب أن يكون قاصداً إلى ما وضعوه وإلى ما لم يضعوه، بل يكفي في كونه متكلّماً بالحقيقة، أن يستعملها فيما وضعت له في اللّغة، وهذا القدر كافٍ في كونه متكلّماً باللّغة، من غير حاجة إلى قصد استعمالها فيما وضعوه. وهذه الجملة كافية في إسقاط الشبهة.

واعلم أنّ الغرض في أُصول الفقه الّتي بيّنا أنّ مدارها إنّما هو على الخطاب، ـ

و قد ذكـرنا مهمّ أقسامـه، وما لا بدّ منـه من أحوالـه ـ لمّا كان لابـدّ فيه من العلم بأحكام الأفعال، ليُفعل ما يجب فعله، ويُجتنب ما يجب اجتنابه، وجب أن نشير إلى العلم ما هو، ومـا يشتبه به من الظنّ، وما يقتضي كـلّ واحدٍ منهما من دلالة أو أمارة بأخصر قول، فإنّ الجمل المعقولة في هذه المواضع كافية.

فأمّا الأفعال وأحكـامها ومراتبها، فسيجيء القول فيه من هـذا الكتاب عند الكلام على أفعال النبيّ ﷺ وكيفيّة دلالتها بإذن الله تعالى ومشيّته.

[في حدّ العلم وأقسامه]

واعلم أنّ العلم مـا اقتضـى سكـون النفس.[1] وهذه حـالة معقولـة يجدها الإنسان من نفسـه عند المشاهدات، ويفـرّق فيها بين خبر النبيّ ﷺ بأنّ زيداً في الدار وخبر غيره. غير أنّ ما هـذه حاله، لابدّ من كونـه اعتقاداً يتعلّق بالشيء على ما هو به. وإن لم يجز إدخـال ذلك في حدّ العلم، لأنّ الحدّ يجب أن يميّز المحدود، ولا يجب أن يذكر في جملة مـا يشاركه فيه ما خالفه. ولئن جـاز لنا أن نقول في حدّ العلم: إنّـه اعتقاد للشيء على مـا هو بـه مع سكون النفس. ونعتـذر ، بأنّا أبنّـاه، بقولنـا: اعتقاد، من سائر الأجنـاس. وبتناولـه المعتقد على ما هـو به، من الجهل.

---

١. اختلف القائلـون بتحديد العلم في حدّه، فقال أبـو الحسن الأشعري: العلم ما يوجـب لمن قام به كونه عالماً. لاحظ المنخول للغزّالي: ٩٤.

وقال بعض الأشاعرة: العلم تبيين المعلوم على ما هو به. لاحظ البرهان في أُصول الفقه: ١/ ٩٧.

وقال أبـو بكر ابن فورك الأنصاري: العلم مـا يصحّ من المتّصف به إحكام الفعل وإتقانـه. نقله عنه الجويني في البرهان: ١/ ٩٨.

وقال المعتـزلة: العلم اعتقاد الشيء على مـا هو به مع طمأنينـة النفس. وهو يوافق مـا ذهب إليه السيد المرتضى. راجع نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ١/ ٧٩.

وبسكون النفس، من التقليد. فألاّ جاز أن نقول في حدّه عرضٌ، لِبَيْنِه عن الجوهر. ويوجب حالاً للحيّ، لِبَيْنِهِ[١] ممّا يوجب حالاً للمحلّ. ويحلُّ القلب ولا يوجد إلاّ فيه، لِبَيْنِهِ[٢] ممّا يحلّ الجوارح.

والعلم ينقسم إلى قسمين.

أحدهما: لا يتمكّن العالم به من نفيه عن نفسه بشبهة إن انفرد، وإن شئت قلت: لأمر يرجع إليه؛ وإن شئت قلت: على حال من الحالات.

والقسم الآخر: يتمكّن من نفيه عن نفسه على بعض الوجوه.

والقسم الأوّل على ضربين: أحدهما : مقطوع على أنّه علم ضروريّ ومن فعل الله تعالى فينا، كالعلم بالمشاهدات وكلّ ما يكمل به العقل من العلوم.

والقسم الثاني: مشكوك فيه ويجوز أن يكون ضروريّاً ومن فعل الله فينا، كما يجوز أن يكون من فعلنا، كالعلم بمخبر الإخبار عن البلدان والحوادث الكبار. وهذا ممّا يستقصى في الكلام على الأخبار من هذا الكتاب بعون الله ومشيّته. وإنّما شرطنا ما ذكرناه من الشروط، احترازاً من العلم المكتسب إذا قارنه علمٌ ضروريٌّ، ومتعلّقهما واحد. وأمّا العلم الّذي يمكن نفيه عن العالم على الشروط التي ذكرناها، فهو مكتسب، ومن شأنه أن يكون من فعلنا ، لا من فعل غيرنا فينا. وما بعد هذا من أقسام العلوم الضروريّة، وما يتفرّع عليه، غير محتاج إليه في هذا الكتاب.

والنظر في الدلالة على الوجه الّذي يدلّ عليه، يجب عنده العلم و يحصل لا محالة. وهذا القدر كافٍ لمن ينظر في أُصول الفقه، ولا حاجة به ماسّة لا يتمُّ ما

---

١. في «ج» و «م»: لنبيّنه.

٢. في «ج» و «م»: لنبيّنه.

قصده من أُصول الفقه إلاّ بها، إلى أن يحقّق كيفيّة كون النظر سبباً للعلم وشروط توليده.

[في الظن و الأمارة]

وأمّا الظنّ فهو ما يقوّى كون ما ظنّه على ما يتناوله الظنّ، وإن جوّز خلافه. فالّذي يبيّن به الظنّ التقوية والترجيح. ولا معنى لتحقيق كون الظنّ من غير قبيل الاعتقاد هاهنا، وإن كان ذلك هو الصحيح، لأنّه لا حاجة تمسُّ إلى ذلك.

وما يحصل عنده الظنّ، يسمّى أمارة.[١]

ويمضي في الكتب كثيراً، أنّ حصول الظن عند النظر في الأمارة ليس بموجب عن النظر، كما نقوله في العلم الحاصل عند النظر في الدلالة، بل يختاره الناظر في الأمارة لا محالة لقوّة الداعي.

وليس ذلك بواضح، لأنّهم إنّما يعتمدون في ذلك على اختلاف الظنون من العقلاء والأمارة واحدة، وهذا يبطل باختلاف العقلاء في الاعتقادات والدلالة واحدة. فإن ذكروا اختلال الشُّروط وأنّ عند تكاملها يجب العلم، أمكن أن يقال مثل ذلك بعينه في النظر في الأمارة. وتحقيق ذلك أيضاً ممّا لا يحتاج إليه هاهنا، لأنّ الأغراض في أُصول الفقه تتمُّ بدونه.

وإن قيل: ما دليلكم على أنّ تكليفكم في أُصول الفقه إنّما هو العلم دون العمل التابع للظنّ وإذا كنتم تجوّزون أن تكليفكم الشرائع تكليفٌ يتبع الظنّ

---

١. في «ب» و «ج» و «م» بزيادة: وربما يسمى دلالة والأولى إفراد الدلالة بما يحصل عنده العلم.

الراجع إلى الأمارة فألاّ كان التكليف في أُصول الفقه كذلك؟

قلنا: ليس كلُّ أُصول الفقـه يجوز فيه أن يكون الحقُّ في جهتين مختلفتين، لأنّ القول بـأنّ المؤثّر في كـون الأمر أمراً إنّما هـو إرادة المأمور بـه وأنّه لا تعلُّق لـذلك بصفـات الفعل في نفسه، وأنّـه تعالى لا يجوز أن يـريد إلاّ مـا له صفـة زائدة على حسنه ولا ينسخ الشيء قبل وقت فعله وما أشبـه ذلك، وهو الغالـب والأكثر، فلا يجوز أن يكون الحقُّ فيه إلاّ واحداً، كما لا يجوز في أُصول الـديانات أن يكون الحقُّ إلاّ في واحد.

اللّهمّ إلاّ أن يقول: جوّزوا أن يكلّف الله تعالى من ظنّ بأمارة مخصوصة تظهر لـه أنّ الفعل واجب، أن يفعلـه على وجه الـوجـوب، ومن ظنّ بأمـارة أُخرى أنّـه ندب، أن يفعلـه على هذا الـوجه، وكذلك القـول في الخصوص والعمـوم، وسائر المسـائل، لأنّ العمل فيهـا على هذا الـوجـه هو المقصـود دون العلم، واختـلاف أحوال المكلَّفين فيه جائز، كما جاز في فروع الشريعة.

فإذا سئلنا على هـذا الوجه، فالجـواب أنّ ذلك كان جائزاً، لكنّا قـد علمنا الآن خلافه، لأنّ الأدلة الموجبة للعلم قـد دلّت على أحكام هذه الأُصول، كما دلّت على أُصول الديانات، وما إليه طريقُ علم لا حكم للظنّ فيه، و إنّما يكون للظنّ حكم فيمـا لا طـريق إلى العلم إلاّ بـه، ألا تـرى أنّنا لـو تمكّنـا من العلم بصدق الشُّهود، لما جـاز أن نعمل في صدقهم على الظنّ، وكذلك في أُصول العقليّات لـو أمكن أن نعلم أنّ في الطريق سبعاً، لما عملنـا على قول من نظنُّ صدقـه من المخبرين عن ذلك، وإذا ثبتت هذه الجملة، وعلمنـا أنّ على هذه الأُصول أدلّـة، يوجب النظر فيهـا العلم، لم يجز أن نعمل فيمـا يتعلّق بها على الظنّ والأمارات، ومعنا علم وأدلّة.

وأيضاً فلو كانت العبادة وردت بالعمل فيها على الظُّنون، لوجب أن يكون على ذلك دليل مقطوع به، كما نقول لمن ادّعى مثل ذلك في الأحكام الشرعيّة، وفي فقد دلالة على ذلك صحّة ما قلناه.

وأيضاً فليس يمكن أن يدّعى أنّ المختلفين يعذر بعضهم بعضاً في الخلاف الجاري في هذه الأُصول، ويصوّبه، ولا يحكم بتخطئته، كما أمكن أن يدّعى ذلك في المسائل الشرعيّة، فإنّ من نفى القياس في الشريعة، لا يعذر مثبتيه، ولا يصوّبه، ومن أثبته، لا يعذرنا فيه، ولا يصوّبه، وكذلك القول في الإجماع وأكثر مسائل الأُصول.

الباب الثاني:

القول في الأمر وأحكامه وأقسامه

[وفيه عشرون فصلاً]

الفصل الأوّل

فِيمَ الأمر؟

اختلف الناس في هذه اللّفظة، فذهب قوم إلى أنّها مختصّة بالقول دون الفعل[1]، ومتى عبّر بها عن الفعل كانت مجازاً.[2]

وقال آخرون: هي مشتركة بين القول والفعل، وحقيقة فيهما معاً.[3] والّذي يدلّ على صحّة ذلك، أنّه لا خلاف في استعمال لفظة الأمر في اللّغة العربيّة تارة

---

١. وهو مختار الرازي في المحصول:١/ ١٨٤.

٢. وهو مختار الجمهور والعلاّمة الحلّي في نهاية الوصول إلى علم الأُصول:١/ ٣٥٩.

٣. وهو قول جماعة من الفقهاء. وقال أبو الحسين البصري في المعتمد:١/ ٣٩: إنّه مشترك بين القول المخصوص وبين الشيء وبين الصفة، وبين الشأن والطريق.

في القول وأُخرى في الفعل، لأنّهم يقولون: أمر فلان مستقيم، وإنّما يريدون طرائقه وأفعاله، دون أقواله ، ويقولون: هذا أمر عظيم، كما يقولون: هذا خطبٌ عظيم، ورأيت من فلانٍ أمراً أهالني، أو أعجبني، ويريدون بذلك الأفعال لا محالة.

ومن أمثال العرب في خبر الزَّبّاء[١]: لأمر ما جدع قصير أنفه.[٢]

وقال الشاعر : لأمرٍ ما يسود من يسود.[٣]

وممّا يمكن أن يستشهد به على ذلك من القرآن قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ﴾[٤] وإنّما يريد الله تعالى بذلك الأهوال والعجائب، الّتي فعلها جلّ اسمه، وخرق بها العادة.

وقوله تعالى:﴿أَتَعْجَبِينَ مِنْ أَمْرِ اللهِ﴾[٥] وأراد الفعل لا محالة.

---

١. هي الزَّبّاء بنت عمرو بن الظرب بن حسان بن أذينة بن السميدع، الملكة المشهورة في العصر الجاهلي، صاحبة تدمر وملكة الشام والجزيرة. يسمّيها الإفرنج زنوبيا، وأُمّها يونانية من ذرية كليوبطرة ملكة مصر، كانت غزيرة المعارف، بديعة الجمال، مولعة بالصيد والقنص، تحسن أكثر اللغات الشائعة في عصرها، كتبت تاريخاً للشرق. وليت تدمر واستقلت با لملك بعد طرد الرومان منها، وامتد حكمها من الفرات إلى بحر الروم ومن صحراء العرب إلى آسيا الصغرى، واستولت على مصر مدة. توفّيت سنة ٣٥٨ق.هـ/ ٢٨٥م. الأعلام:٣/ ٤١.

٢. مثل مشهور وفيه قصة مشهورة خلاصتها:

انّ الزباء قتلت جذيمة الوضاح ملك العراق فاحتال ابن أُخت له اسمه: عمرو بن عدي عن طريق قصير بن سعد الذي جدع أنفه وقطع أُذنه ولحق بالزباء زاعماً أنّ عمرو بن عدي صنع به ذلك وأنّه لجأ إليها هارباً منه وأخذ يتلطّف إليها إلى أن وثقت به، فوضع خطة استطاع بها عمرو بن عدي من دخول قصر الزباء وهمّ بقتلها فامتصت سمّاً قاتلاً وقالت : بيدي لا بيد عمرو. راجع خزانة الأدب:٨/ ٢٧٦؛ الأعلام:٣/ ٤١.

٣. البيت للشاعر أنس بن نهيك، وتمامه كما في الصحاح:١/ ٣٨٠:

عزمت على إقامة ذي صباح ... لأمر ما يسود من يسود

٤. هود:٤٠.

٥. هود:٧٣.

وإذا صحّت هذه الجملة، وكان ظاهر استعمال أهل اللّغة اللّفظة في شيئين أو أشياء، يدلُّ على أنّها حقيقة فيهما، ومشتركة بينهما، إلاّ أن يقوم دليل قاهر يدلُّ على أنّه مجاز في أحدهما ــ و قد بسطنا هذه الطريقة في مواضع كثيرة من كلامنا، وستجيء مشروحة مستوفاة في مواضعها من كتابنا هذا ـ وجب القطع على اشتراك هذه اللّفظة بين الأمرين، ووجب على من ادّعى أنّها مجازٌ في أحدهما، الدليل.

فإن قالوا: قد استعمل لفظ الخبر فيما ليس بخبر على الحقيقة، كما قال الشاعر: تُخبِرني العينان مَا القلبُ كاتمٌ.[1]

قلنا: قد بيّنّا أنّ ظاهر الاستعمال يدلُّ على الحقيقة، إلاّ أن تقوم دلالة، ولو خُلّينا وظاهر استعمال لفظة الخبر في غير القول، لحكمنا فيه بالحقيقة، لكنّا علمنا ضرورة من مذاهب القوم أنّهم لذلك مستعيرون ومتجوّزون ، فانتقلنا عمّا يوجبه ظاهر الاستعمال، وليس ذلك ينافي استعمالهم لفظة الأمر في الفعل.

[أدلّة القائلين باختصاص الأمر بالقول]

وقد تعلّق المخالف لنا في هذه المسألة بأشياء:

منها : أنّ الأمر يشتقّ منه في اللّغة العربيّة الوصف لفاعله بأنّه آمر، وهذا لا يليق إلاّ بالقول دون الفعل ، لأنّهم لا يسمُّون من فعل فعلاً ليس بقول ، بأنّه آمر.

ومنها : أنّه لو كان اسماً للفعل في الحقيقة لاطّرد في كلّ فعل حتّى يسمّى الأكل والشُّرب بأنّه أمرٌ، ألا ترى أنّ القول لمّا كان أمراً، اطّرد في كلّ ما هو

---

١. البيت لأبي جندب الهذلي وتمامه:

تخبرني العينان ما القلب كاتم ... وما جُنّ بالبغضاء والنظر شرز

شرح نهج البلاغة:١٨/ ١٣٧؛ تاج العروس:١٨/ ١٢٠.

بصفته.

ومنها: أنّ من شأن الأمر أن يقتضي مأموراً ومأموراً بـه، كما يقتضي الضرب ذلك، ومعلوم أنّ ذلك لا يليق إلاّ بالقول دون الفعل.

ومنها: أنّ الأمر يدخل فيه الوصف بمطيع وعاص، وذلك لا يتأتّى إلاّ في القول.

ومنها: أنّ الأمر نقيضه النهي، فإذا لم يدخل النهي إلاّ في الأقوال دون الأفعال، فكذلك الأمر.

ومنها: أنّ الأمر يمنع من الخرس والسكوت، لأنّهم يستهجنون في الأخرس والساكت أن يقولوا وقع منه أمرٌ، كما يستهجنون أن يقولوا وقع منه خبرٌ أو ضرب من ضروب الكلام.

ومنها: أنّ لفظة الأمر لو كانت مشتركة بين القول والفعل، لم تخل من أن يفيد فيهما فائدة واحدةً، أو فائدتين مختلفتين، وفي تعذّر الإشارة إلى فائدة تعمُّهما، أو فائدتين يخصُّ كلَّ واحدة منهما، دلالة على فساد كون هذه اللّفظة حقيقة في الأمرين.

[رد أدلّة القائلين باختصاص الأمر بالقول]

فيقال لهم فيما تعلّقوا به أوّلاً من دلالة الاشتقاق: ما أنكرتم أن يكون الاشتقاق الّذي أوجبه أهل اللّغة لفاعل الأمر إنّما هو الّذي هو قول دون ما ليس بقول من الأفعال، ومعلوم ضرورة أنّهم إنّما اشتقّوا آمراً من الأمر الّذي هو القول، فأيّ دلالة في ذلك على أنّ الفعل لا يسمّى أمراً، ومن الّذي يحفظ عن أهل اللّغة القول بأنّ كلّ ما يوصف بأنّه أمر على الحقيقة يوصف فاعله بأنّه آمر، وإذا لم يكن هذا محفوظاً عنهم، ولا منقولاً، فلا دلالة فيما ذكروه. وهذه الطريقة توجب عليهم أن

تكون لفظة عين غير مشتركة، لأنّ لقائل أن يقول إنّ هذه اللّفظة إنّما تجري على ما يشتقّ منه أعين وعيناء، وهذا لا يليق إلاّ بالجارحة، فيجب أن تكون مقصورة عليها. وبمثل ما يدفعون به هذا القول، يدفع قولهم.

ويقال لهم فيما تعلّقوا به ثانياً: نحن نقول بما ظننتم أنّا نمنع منه، ولا نفرّق بين وقوع هذا الاسم الّذي هو الأمر على الأفعال كلّها، على اختلافها وتغايرها، و إلاّ فضعوا أيديكم على أيّ فعلٍ شئتم، فإنّا نبيّن أنّ أهل اللّغة لا يمتنعون من أن يسمُّوه أمراً.

ويقال لهم فيما تعلَّقوا به ثالثاً: إنّ اقتضاء الأمر لمأمور ومأمور به إنّما هو في الأمر الّذي هو القول دون الفعل ، و إنّما كان كذلك، لأنّ الأمر له تعلُّق بغير فاعله، والفعل لا تعلُّق له بغير فاعله، فلذلك احتاج الأمر بمعنى القول من مأمور به ومأمور، إلى ما لا يحتاج إليه الفعل، و إن سمّي أمراً، وأنتم لا يمكنكم أن تنقلوا عن أهل اللّغة أنّ كلّ ما سمّي أمراً ـ و إن لم يكن قولاً ـ يقتضي مأموراً به ومأموراً.

ويقال لهم فيما تعلّقوا به رابعاً: إنّ الوصف بالطاعة والمعصية أيضاً لا يليق إلاّ بالأمر الّذي هو القول للعلّة الّتي ذكرناها، وهو أنّ المطيع مَنْ فَعَلَ ما أُمر به، والعاصي من خالف ما أُمر به، والأمر الّذي هو الفعل لا يقتضي طاعةً ولا معصيةً، لأنّه لا يتعلّق بمطيع ولا عاص. على أنّ قولهم إنّ دخول الطاعة والمعصية علامة لكون الأمر أمراً، ينتقض بقول القائل لغلامه: أُريد أن تسقيني الماء، ونحن نعلم أنّه إذا لم يفعل يوصف بأنّه عاص، و إذا فعل يوصف بأنّه مطيع، وقد علمنا أنّ قوله: أُريد أن تفعل، ليس بأمر، لفقد صيغة الأمر فيه، فبطل أن تكون الطاعة أو المعصية موقوفة على الأمر.

ويقال لهم فيما تعلّقوا به خامساً: إنّ النهي نقيض الأمر الّذي هو القول، دون الفعل، فمن أين لكم أنّ النهي نقيض كلّ ما سمّي أمراً، وإن لم يكن قولاً. والّذين قالوا لنا من أهل اللّغة: إنّ النهي نقيض الأمر، هم الّذين قالوا لنا: إنّ الفعل يسمّى بأنّه أمر وجرى ذلك في كلامهم وأشعارهم.

ويقال لهم فيما تعلّقوا به سادساً: إنّ الخرس والسكوت يمنعان من الأمر الّذي هو القول، ولا يمنعان من الأمر الّذي هو الفعل، يدلّ على هذا أنّا نقول في الأخرس: إنّ أمره مستقيم أو غير مستقيم، ورأيت منه أمراً جميلاً أو قبيحاً، وكذلك في الساكت. ويوضح ماذكرناه أنّه لو كان الأخرس لا يقع منه ما يسمّى أمراً من الأفعال، ـــ كما لا يكون آمراً ـ لوجب أن يستقبحوا وصف فعله بأنّه أمر، كما استقبحوا وصفه بأنّه آمر. فقد علمنا الفرق بين الأمرين ضرورة. ولمن خالف في اشتراك لفظة عين أن يطعن بمثل ما ذكروه، فيقول: إنّ هذه اللّفظة تجري على ما يؤثّر فيه العمى والآفة، وهذا لا يليق إلاّ بالجارحة، فيجب أن تكون مختصة بها. ولا جواب عن هذا الطّعن إلاّ ما قدّمناه من الجواب عن طعنهم.

ويقال لهم فيما تعلّقوا به سابعاً: إنّا لا ندّعي أنّ الفائدة واحدة، فيما سمّي أمراً من القول، وسمّي أمراً من الفعل، بل ندّعي اختلافهما، ويجري وقوع هذه التّسمية على المختلف، مجرى وقوع قولهم عين على أشياء مختلفة لا تفيد في كلّ واحد منها فائدتها في الآخر، لأنّ العين الّتي هي الجارحة لا تشارك العين الّتي هي الذهب أو عين الماء في فائدة واحدة، بل الفوائد مختلفة، وكذلك لفظة أمر تفيد تارة القول الّذي له الصيغة المعيّنة، وتارة الفعل، وهما فائدتان مختلفتان. ولهذا نقول: إنّ هذه اللّفظة تقع على كلّ فعل، ولا تقع إذا استعملت في القول على كلّ قول، حتّى يكون بصيغة مخصوصة.

الفصل الثاني:

في وجوب اعتبار الرتبة في الأمر

اعلم أنّـه لا شبهة في اعتبـارها[1]، لأنّهم يستقبحـون قول القـائل: أمرت الأمير، أو نهيته، ولا يستقبحـون أن يقولوا: أخبـرته، أو سألته، فـدلَّ على أنّها معتبرة، ويجب أن لا تطلق إلاّ إذا كان الآمر أعلى رتبة من المأمور. فأمّا إذا كان دون رتبته، أو كان مسـاوياً له، فإنّه لا يقال أمره. والنهي جـارٍ مجرى الأمر في هذه القضيّة.

وما له معنى الأمر وصيغته من الشفاعة تعتبر أيضاً فيه الرتبة، لأنّهم يقولون: شفع الحارس إلى الأمير، ولا يقـولون شفع الأمير إلى الحارس، فالشفـاعة إنّما يعتبر فيها الرتبة بين الشافع والمشفوع إليه، كما أنّ الأمر إنّما تعتبر الرتبة فيه بين الآمر والمأمور.

ولا اعتبار بالرتبة في المشفوع فيه، على مـا ظنّه من خالفنا في الوعيد، لأنّ الكلام على ضربين: ضرب لا تعتبر فيه الـرتبة، وضرب تعتبر فيه. فما اعتبرت فيـه الـرتبـة، إنّمـا اعتبـرت بين المخـاطِب والمخـاطَـب، دون من يتعلّق بـه

١. وهو مختار الشيخ المفيد في التذكرة: ٣٠ـ ٣٣، والشيخ الطوسي في عدة الأُصول: ١/ ١٥٩، وجمهور المعتزلة.

وذهب آخرون إلى نفي العلو واعتبروا الاستعلاء. وهو مختار العلاّمة الحلّي في نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ١/ ٣٨٥، وأبو الحسين البصري في المعتمد: ١/ ٤٣.

وقالت الأشاعرة: لا يعتبر العلو ولا الاستعلاء، كما نقله الرازي في المحصول: ١/ ١٩٨.

الخطاب، ولذلك جاز أن يكون أحدنا شافعاً لنفسه، وفي حاجة نفسه، ولو اعتبرت الرتبة في المشفوع فيه، لما جاز ذلك، كما لا يجوز أن يكون آمراً نفسه وناهيها.[1]

[أدلّة القائلين بسقوط اعتبار الرتبة والرد عليها]

وقد تعلّق من خالفنا بأشياء:

أوّلها: أنّهم حملوا الأمر على الخبر في إسقاط الرتبة.

وثانيها: قوله تعالى: ﴿مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾[2] والطاعة تعتبر فيها الرتبة كالأمر.

وثالثها: قول الشاعر:

رُبَّ مَنْ أَنضَجْتُ غَيْظاً قَلْبَهُ ... قَد تَمَنّى لي مَوتاً لم يُطَعْ[3]

والموت من فعل الله ـ تعالى ـ والطاعة لا تجوز عليه ـ تعالى ـ عند من اعتبر الرتبة.

فيقال لهم في الأوّل: لو كان الأمر كالخبر في سقوط اعتبار الرتبة، جاز أن يقال: أمرت الأمير، كما يقال: أخبرت الأمير؛ فلمّا لم يجز ذلك، بان

---

١. أجاب العلاّمة الحلّي في نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ١/ ٣٨٧ عن كلام السيد المرتضى بقوله: مسلّم أنّه قبيح، وهو دليلنا على عدم اعتبار الرتبة، ودليل يدلّ على أنّ الرتبة معتبرة في حسن الأمر لا فيه، ونمنع اعتبار الرتبة في الشفاعة بين الشافع والمشفوع فيه.

٢. غافر: ١٨.

٣. القائل هو سويد بن أبي كاهل (غطيف، أو شبيب) ابن حارثة بن حسل الذبياني الكناني اليشكري، أبو سعد، شاعر من مخضرمي الجاهلية والإسلام، عدّه ابن سلام في طبقة عنترة، توفّي بعد سنة ٦٠ هـ.

الأعلام: ٣/ ١٤٦؛ خزانة الأدب: ٦/ ١١٧.

الفرق.

والجواب عن الثاني: أنّه استعار للإجابة لفظة الطاعة بدلالة أنّ أحداً لا يقول إنّ الله أطاعني في كذا، إذا أجابه إليه.

وأيضاً فإنّ ظاهر القول يقتضي أنّه ما للظالمين من شفيع يطاع وليس يعقل من ذلك نفي شفيع يُجاب.

فإذا قيل: فكلُّ شفيع لا يطاع على مذهبكم، كان في ظالم أو في غيره، لأنّ الشفيع يدلُّ على انخفاض منزلته عن منزلة المشفوع إليه، والطاعة تقتضي عكس ذلك.

قلنا: القول بدليل الخطاب باطل، وغير ممتنع أن يخصّ الظالمون بأنّهم لا شفيع لهم يطاع، وإن كان غيرهم بهذه المنزلة.

وأيضاً فيمكن أن يكون المراد بيطاع غير الله تعالى من الزبانية والخزنة، والطاعة من هؤلاء لمن هو أعلى منزلةً منهم، من الأنبياء عليهم السلام والمؤمنين صحيحة واقعة في موقعها.

والجواب عن الثالث: أنّ الشاعر تجوّز، واستعمل لفظة يطع في موضع يُجَب، وهذه عادة الشُّعراء.

وأيضاً فيمكن أن يكون إنّما تمنّى في عدوّه أن يقتله بعض البشر، ـ فقد يسمّى القتل موتاً، والموت قتلاً، للتقارب بينهما ـ فلم يطعه ذلك القاتل، ولم يبلغه أمنيّته. والشبهة في مثل هذه المسألة ضعيفة جداً.

الفصل الثالث:

في صيغة الأمر

اختلف الناس في صيغة الأمر، فـذهب الفقهاء كلُّهم وأكثر المتكلّمين إلى أنّ للأمر صيغـة مفـردة مختصّة بـه، متى استعملت في غيره كـانت مجازاً، وهي قـول القائل لمن دونه في الرُّتبة: افعل.

وذهب آخـرون إلى أنّ هـذه اللّفظـة مشتركة بين الأمـر وبين الإبـاحـة، وهي حقيقة فيهما، ومع الإطلاق لا يفهم أحدهما، إنّما يفهم واحد دون صاحبه بدليل، وهو الصحيح.[١]

والّذي يدلّ عليه أنّ هذه اللّفظة مستعملـة بلا خلاف في الأمر والإباحة في التخاطب والقرآن والشعـر، قال الله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلٰوةَ﴾[٢] وهو آمرٌ، وقال تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَـاصْطادوا﴾[٣] وهـو مبيحٌ، وكـذلك قولـه تعـالى: ﴿فَإِذا قُضِيَتِ الصَّلٰوةُ فَانْتَشِروا فِي الأَرْضِ﴾[٤] والانتشارُ مباح وغير مأمـور به، وظاهر الاستعمال يدلّ على الحقيقة، إلاّ أن تمنع دلالة. وما نراهم يفزعون إذا أرادوا أن يبيحوا إلاّ إلى هـذه اللّفظة، كمـا يفزعون إليهـا في الأمر. ولا يعتـرض على هذا

---

١. لا يخفى أنّ ما ذكره يخالف ما اختاره فيما بعد من أنّه حقيقة في الإيجاب والندب، والعجب أنّه قال هنا:(وهو الصحيح)؛ انظر ص ٦٥.(المشرف)

٢. الأنعام:٧٢.

٣. المائدة:٢.

٤. الجمعة:١٠.

بقولهم: أبحتُ، لأنّ ذلك خبرٌ محض. وهو جارٍ مجرى أمرت في أنّه خبر، وإذا أرادوا أن يبيحوا بغير لفظة الخبر، فلا مندوحة لهم عن هذه اللّفظة، كما لا مندوحة لهم في الأمر.

وأمّا ما تعلّق به المخالف في اختصاص هذه الصيغة بالأمر، بأنّ معنى الأمر ـ وهو الطلب ـ يهجس في النفس، وتدعو الحاجة إليه، فلابدّ من أن يضعوا له لفظاً تتمُّ به أغراضهم. وإذا وجب ذلك، فلا لفظ إلاّ هذه الصيغة المخصوصة.

فإنّه يبطل بالإباحة، لأنّ هذا المعنى موجود فيها، وما وضعوا عندهم لها لفظاً مخصوصاً. على أنّ أكثر ما في اعتلالهم أن يضعوا له لفظاً، فمن أين لهم أنّه لابدّ من أن يكون خاصّاً غير مشترك.

وأمّا تعلُّقهم بما سطره أهل العربيّة في كتبهم من قولهم: باب الأمر، وأنّهم لا يذكرون شيئاً سوى هذه اللّفظة المخصوصة، فدلّ على أنّها مخصوصة غير مشتركة، فباطلٌ أيضاً، لأنّ أهل العربيّة أكثر ما قالوا هو أنّ الأمر قول القائل: افعل، وأنّ هذه الصيغة صيغة الأمر، ولم يذكروا اختصاصاً ولا اشتراكاً، فظاهر قولهم لا ينافي مذهبنا، لأنّنا نذهب إلى أنّ هذه صيغة الأمر وأنّ الآمر إذا أراد أن يأمر فلا مندوحة له عنها، لكنّها مع ذلك صيغة للإباحة.

وبعد، فإنّ أهل اللّغة كما نصّوا في الأمر على لفظة افعل، فقد نصّوا في الإباحة على هذه اللّفظة، فلا يبيحون إلاّ بها. فإن كان ما ادّعوه دليل الاختصاص بالأمر، فهو بعينه دليل الاختصاص بالإباحة، والصحيح نفيُّ الاختصاص وثبوت الاشتراك.

الفصل الرابع

فيما به صار الأمر أمراً

اختلف الناس في ذلك؛ فذهب قوم إلى أنّ الأمر إنّما كان أمراً بجنسه ونفسه.[١]

وقال آخرون: إنّما كان كذلك بصورته وصيغته.

وقال آخرون: إنّما كان كذلك لأنّ الآمر أراد كونه أمراً، وأجروه في هذه القضيّة مجرى الخبر.

وقال آخرون: إنّما كان الأمر أمراً، لأنّ الآمر أراد الفعل المأمور به.[٢] وهو الصحيح.

والّذي يدلّ عليه أنّ الأمر إذا ثبت أنّه قد يكون من جنس ما ليس بأمر، وأنّ الأمر بعينه يجوز أن يقع غير أمر، فلابدّ والحال هذه من أمر يقتضي كونه أمراً. وإذا بيّنّا أنّه لا مقتضى لذلك سوى كون فاعله مريداً للمأمور به، تمّ ما أردناه.

والّذي يدلّ على أنّ الجنس واحد التباسهما على الإدراك، كالتباس السوادين،

---

١. وهو اختيار أبي القاسم البلخي من المعتزلة.

٢. وهو مذهب محقّقي المعتزلة. راجع الأقوال في نهاية الوصول إلى علم الأُصول:١/ ٣٩٠.

أمّا الشيخ الطوسي فقد خالف هذه الأقوال قائلاً: واعلم أنّ هذه الصيغة التي هي قول القائل:«افعل» وضعها أهل اللغة لاستدعاء الفعل وطلبه، ومجاز في غيره من التهديد والإباحة والتحدّي وتكوين الشيء وما أشبه ذلك، وهو مذهب كثير من الفقهاء والمتكلّمين. راجع عدة الأُصول:١/ ١٦٣ـ١٦٤.

فكما نقضي بتماثل السوادين، كذلك يجب أن نقضي بتماثل ما جرى مجراهما.

وإنّما قلنا: إنّهما يشتبهان على الإدراك، لأنّ من سمع قائلاً يقول: قم، وهو آمر، لا يفصل بين قوله هذا، وبين نطقه بهذه اللّفظة مبيحاً، أو متحدّياً، أو ساهياً، أو حاكياً عن غيره. ولقوّة هذا الالتباس كان من يجوّز على الكلام الإعادة، يجوّز أن يكون ما سمعه ثانياً هو ما سمعه أوّلاً، وكذلك من اعتقد بقاء الكلام.

وأمّا الّذي يدلّ على أنّ نفس ما يقع فيكون أمراً، كان يجوز أن يقع غير أمر، فوجوه:

منها: أنّ الألفاظ العربيّة إنّما تفيد بالتواضع من أهل اللّغة، وتواضعهم يتبع اختيارهم، وليس هناك وجوب، وقد كان يجوز أن لا يتواضعوا في هذا اللّفظ المخصوص أنّه للأمر، ولو كان كذلك، لكانت هذه الحروف بعينها توجد، ولا تكون أمراً.

ومنها: أنّه لو كان الأمر يتعلّق بالمأمور من غير قصد المخاطب به، لم يمتنع أن يقول أحدنا لغيره: افعل، ويريد منه الفعل، ولا يكون قوله أمراً؛ أو لا يريد منه الفعل، فيكون قوله أمراً، وقد علمنا خلاف ذلك.

ومنها: أنّ لفظ الأمر لو كان مغايراً للفظ ما ليس بأمر، لوجب أن يكون للقادر سبيل إلى التمييز بين ما يوجد فيكون أمراً، وبين ما يوجد فيكون تهديداً، أو إباحة، وفي علمنا بفقد طريق التمييز دليلٌ على أنّ اللّفظ واحد.

ومنها: أنّ هذا القول يقتضي صحّة أن نعلم أنّ أحدنا أمر وإن لم نعلمه مريداً، إذا كان القصد لا تأثير له، ولا خلاف في أنّ أحدنا إذا كان آمراً، فلابدّ من

كونه مريداً لما أمر به. و إنّما الخلاف بيننا وبين المجبّرة[١] في الله تعالى.

ومنها: أنّ هـذا القول يقتضي انحصـار عدد من نقـدر أن نأمره في كلّ حـال حتّى يكون القـويّ بخلاف الضعيف، و إنّما أوجبنا ذلك، لأنّ القدرة الـواحدة لا تتعلّق في الوقت الواحد في المحلّ الواحد من الجنس الواحد بأكثر من جزء واحد، وحروف قـول القائل قم مماثلة لكلّ مـا هذه صورته من الكـلام، فيجب أن يكون أحدنا قادراً من عدد هذه الحروف في كلّ وقـتٍ على قدر ما في لسانه من القدرة، وهذا يقتضي انحصار عدد من يصحّ أن نأمره ، ومعلوم خلاف ذلك.

وليس لأحد أن يقول: إذا جـاز أن يفعل أحدنا بالقـدرة الواحدة في كلّ محلّ كوناً في جهة بعينها، ولم يجب أن يقدر على كون واحد يصحّ وجوده في المحالّ على البدل بالإرادة، فألاّ جاز مثله في الألفاظ.

وذلك أنّ القدرة الواحدة لا ينحصر متعلّقها في المتماثل إذا اختلفت المحالّ، كما لا ينحصر متعلّقها في المختلف والوقت والمحلّ واحد، وليس كذلك ما يتعلّق به من المتماثل في المحلّ الـواحد والوقت واحـد، لأنّها لا تتعلّق على هذه الشروط بأكثر من جزء واحد.

وليس له أن يدّعي أنّ محالّ الحروف المتماثلة متغايرة كما قلناه في الأكوان.

وذلك أنّ من المعلوم أنّ مخرج الزاء مثلاً كلّـه مخرج واحد، وكذلك مخارج كلّ حـرف، ولهذا متى لحقت بعض محالّ هـذه الحروف آفة، أثّـر ذلك في كلّ حـروف ذلك المخرج.

---

١. المجبّرة أو الجبرية وهم القـائلون بأنّ الإنسان مجبـور في أعماله لا اختيـار له فيها، بل هـو كالجماد، والجبرية اثنتان: متـوسطة، تثبت للعبد كسباً في الفعل كـالأشعرية. وخالصـة لا تثبت كالجهمية والنجـاريـة والضراريـة وبهذا يلـزمهم نفي التكليف الـذي أوجبـه الشرع. معجم الفـرق الإسلامية: ٨١.

فإذا صحّ ما ذكرناه من أنّ نفس ما وقع أمراً قد كان يجوز أن يكون غير أمرٍ، فلابدّ من وقوعه أمراً من وجه له اختص بذلك.

ولا يخلو ذلك الأمر من أن يكون ما يرجع إليه ويتعلّق به، أو ما يرجع إلى فاعله، والّذي يرجع إليه، لا يخلو من أن يكون جنسه، أو وجوده، أو حدوثه، أو حدوثه على وجهٍ، أو عدمه، أو عدم معنى أو وجود معنى.

فإن كان المؤثّر حالاً يرجع إلى فاعله، لم يخل من أن يكون ذلك كونه قادراً، أو عالماً، أو مدركاً، أو مشتهياً، أو مريداً، لأنّ ماعدا ما ذكرناه، من كونه موجوداً، أو حيّاً، لا تعلُّق له بغيره، ونحن نبطل من الأقسام ماعدا ما ذهبنا إليه منها.

ومعلوم أنّ ما معه يكون الكلام تارة أمراً، وأُخرى غير أمر، لا يجوز أن يكون مؤثّراً في كونه أمراً، فسقط بذلك أن يكون أمراً لوجوده، وحدوثه، وجنسه، وصفته، لأنّ كلّ ذلك يوجد، ولا يكون أمراً.

وممّا يفسد أن يكون أمراً لجنسه أيضاً، أنّ صفة النَّفس ترجع إلى الآحاد دون الجمل، فكان يجب في كلّ جزء من الأمر أن يكون أمراً. ولأنّه كان يجب أن يتناوله الإدراك على هذه الصفة، فيعرف بالسمع كونه أمراً من لا يعرف اللّغة. ولأنّ صفات النَّفس تحصل في حال العدم والوجود، فكان يجب أن يكون في حال العدم أمراً.

وليس يجوز أن يكون أمراً لحدوثه على وجه، ويراد بذلك ترتيب صيغته، لأنّا قد بيّنا أنّ نفس هذه الصيغة قد تستعمل في غير الأمر. وإن أرادوا غير ما ذكرناه، فلا وجه يشار إليه، إلاّ وقد تحدث عليه ولا يكون أمراً، حتّى يكون فاعله مريداً.

ولا يصحّ أن يكون كـذلك لعدمـه، لأنّ عدمه يحيل هـذه الصفة، ومـا أحال الصفة لا يكون علّة فيها.

ولا يجوز أن يكـون كـذلك لعدم معنـى، لأنّ ذلك لا اختصاص لـه بـه دون غيره.

ولا يجوز أن يكون كذلك لوجـود معنى، لأنّ كلّ معنى يشار إليه دون الإرادة قد يوجد ولا يكون أمراً. على أنّ المعنى لابدّ من اختصاصه به حتّى يوجب الحكم له، فلا يخلو من أن يختصّه بالحلـول فيه، أو في محلّه، والأمر لا يصحّ أن يكون محلاً لغيره، وما يحلُّ محلّه ليس بأن يوجب كونـه أمراً بأولى من أن يوجب كون غيره أمراً ممّـا يحلُّ ذلك المحلّ، لأنّ الصَّدى قـد يحلُّـه في حالٍ واحـدة الكـلامان من زيـد وعمرٍو، فيكون أحدهما أمراً والآخر غير أمر.

وأمّا كون فـاعله قادراً فلا يجوز أن يكـون المؤثّر في كونه أمـراً، لأنّ تعلّق هذه الصفة به وهو آمرٌ كتعلُّقها به وهـو غير آمر. ولأنّ كونه قادراً لا يؤثّر إلاّ في الإيجاد، وكونه أمراً حكم زائد على الوجود.

وأمّا كونه عالماً فلا يخلو من أن يراد بـه كونه عالماً بذات الآمر، أو بالمأمور به، أو يراد بذلك كونه عالماً بأنّ الكلام أمـر، والوجهان الأوّلان يفسدان بأنّه قد يكون عالماً بـذات الآمر وبالمأمـور به ولا يكون كـلامه أمـراً، والوجه الثـالث يفسد بأنّ كلامنا إنّما هو فيما به صار أمراً، فيجب أن يذكر الوجه فيه، ثمّ يعلّق العلم به، لأنّ العلم لا يؤثّر في المعلوم، وإنّما يتعلّق به على ما هو به من غير أن يصير لأجله على صفـةٍ، بل لو قيل: إنّ العلم إنّما كـان علماً لأجل أنّ المعلـوم على ما هـو به، كـان أقـرب من القول بأنّ المعلـوم على ما هـو بـه بالعلم، ألا تـرى أنّ العلم كالتـابع للمعلوم، من حيث يتعلّق به على ما هـو عليه. ويجري هذا القائل مجرى من قال:

إنّ الجسم إنّما صار متحـرّكاً بعلم العالم بأنّـه يتحرّك. وبعد فإنّ هـذا يؤدّي إلى أن يكون علمنـا بصفات القديم ــ تعالى ـ و صفات الأجنـاس هو المؤثّر في كـونه ـ تعالى ـ على صفاته، وكون الأجناس على ما هي عليه، وبطلان ذلك ظاهر.

والّذي يفسد أن يكون المؤثّر في الأمر كون فاعله مدركاً أو مشتهياً أو نافراً أنّه قد يكون كذلك، ويكون كلامه تارة أمراً وأُخرى غير أمر.

فلم يبق بعد ما أفسدناه إلاّ أن يكون المؤثّر هو كون فاعله مريداً.

[إرادة المأمور به هو المؤثّر في كون الأمر أمراً]

وإذا كان المؤثّر هو كون فاعله مريداً، فلا يخلو من أن يكون المؤثّر كونه مريداً للمأمور به، أو كـونه مريداً لكونه أمراً، والأوّل هـو الصحيح. والّذي يبطل الثاني أنّه يقتضي أن يكون أمراً بما لا يريده، أو بما يكرهه غاية الكراهية، وقد علمنا تعذُّر ذلك، وأنّه محال أن يأمر أحدنا بما يكرهه.

وممّا يدلّ على مـا ذكرناه أنّه لا يصحّ أن يأمر الآمر إلاّ بمـا يصحّ أن يريده، ألا ترى أنّه لا يصحّ أن يأمر بالماضي ولا بالقديم لما لم يصحّ أن يراد، فلولا أنّ الإرادة المؤثّرة في كـونه أمراً هي المتعلّقة بحـدوث المراد، لم يجب ذلك، ألا ترى أنّ الخبـر لما احتاج إلى إرادة تتنـاول كونـه خبراً، ولا تتناول المخبـر عنه، جاز أن يخبر عن القـديم والماضي، فدلّ هذا الاعتبار على مفارقـة الأمر للخبر فيما يتناوله الإرادة.

فأمّا الكـلام فيما وضع له الأمـر ليفيده، فهـو أنّه وضع ليفيـد أنّ الآمر مـريد للمأمـور به. ولهذا نقـول: إنّ الأمر ـ مـن حيث كان أمـراً ـ لا يـدلّ إلاّ على حال الآمر، ولا يدلُّ على حال المأمور به، لأنّه قد يأمر بالحسن، والقبيح، والواجب، وما

ليس بواجب، فإذا كان الآمر حكيماً لا يجوز أن يريد القبيح، ولا المباح، علمنا أنّه لم يأمر إلاّ بما له صفة زائدة على حسنه من واجب أو ندب.

والّذي يدلُّ على ما ذكرناه أنّه لا فرق عند أهل اللّغة بين قول القائل لغيره: أُريد منك أن تفعل وبين قوله: افعل.

وأيضاً فإنّ الظاهر من أهل اللّغة أنّهم يجعلون قول القائل لغيره:«افعل» أمراً، إذا كان فوقه في الرُّتبة، وسؤالاً، إذا كان دونه، فجعلوا الرُّتبة فاصلة بين الأمرين، ولا خلاف في أنّ السؤال يقوم مقام قول السائل للمسؤول: أُريد منك أن تفعل كذا وكذا. فلم يفصلوا بين السؤال والأمر إلاّ بالرتبة، و إلاّ فلا فصلَ بينهما في الفائدة والمعنى.

الفصل الخامس:

هل الأمر يقتضي الوجوب أو الإيجاب؟

اختلف الناس في ذلك، فذهب جميع الفقهاء وطائفة من المتكلّمين إلى أنّ الأمر يقتضي إيجاب الفعل على المأمور به، وربّما قالوا وجوبه.[1]

وقال آخرون: مطلق الأمر إذا كان من حكيم، اقتضى كون المأمور به مندوباً إليه، وإنّما يعلم الوجوب بدلالة زائدة، وهذا هو مذهب أبي عليّ وأبي هاشم ومن وافقهما.[2]

---

١. وهو مختار الشيخ المفيد في التذكرة:٣٠، والشيخ الطوسي في عدة الأُصول:١/ ١٧١، وأبي الحسين البصري في المعتمد:١/ ٥١، والجويني في البرهان في أُصول الفقه:١/ ١٦٢، وهو مختار الأشاعرة كما في المحصول:١/ ٢٠٤، والظاهرية كما في الإحكام:٣/ ٢٦٩، وغيرهم.

٢. وهو مذهب بعض الفقهاء ومعتزلة البصرة. أُنظر المعتمد:١/ ٥١.

وذهب آخرون إلى وجوب الـوقف في مطلق الأمـر بين الإيجاب والنـدب، والرجوع في كلّ واحدٍ من الأمرين إلى دلالة غير الظاهر[١] وهو الصحيح.

وتحقيقه أنّ الأمر إذا صـدر من حكيم نأمن أن يريد القبيح أو المبـاح، فلابدّ من القطع على أنّ للمأمـور به مـدخلاً في استحقـاق المدح والثواب، إلا أنّ هـذا القدر غير كاف في أنّه ندب، ولا كاف في أنّه واجب، فيحتاج إلى دلالة إمّا على أنّ تركه قبيح، فيعلم أنّه واجب. أو أنّه ليس بقبيح، فيعلم أنّه ندب.

والّذي يدلّ على صحّة ما ذهبنا إليه، أنّـا قد بيّنّا أنّ الأمر إنّما يكون أمراً، لأنّ الآمر أراد المأمـور به، وإرادة الحكيم له تقتضي مـا ذكرناه من الصفـة الزائدة على حسنه، وهذه الصفة الزائدة على الحسن قـد تثبت في الندب والواجب، فلابدّ من دلالة زائدة تدلّ على حكم الترك، فيبنى على ذلك الوجوب أو الندب.

وليس لأحد أن يقـول: أراد الفعل على جهة الإيجاب، لأنّ ذلك لا يعقل، إن لم يكن المقصود بـه أنّه أراده وكره تـركه، فإذا كان مطلق الأمـر لا تعلّق بينه و بين هذه الكراهيّة، لم يجز أن يدلّ عليها.

ويدلُّ أيضاً على ما اخترناه من المذهـب أنّه لا شبهة في استعمال صيغة الأمر في الإيجاب والندب معاً في اللّغة، والتعارف، والقرآن و السنّة، وظاهر الاستعمال يقتضي الحقيقة[٢]، وإنّما يعـدل عنهـا بـدليل، وما استعمال اللّفظـة الـواحـدة في

---

١. وهـو مختار الأشعـري وجماعة من أصحـابـه، كالقـاضي أبي بكـر الباقـلاني في التقريب والإرشـاد الصغير: ٢/ ٢٧ و ٣٥ و الغزالي كما في المستصفى: ٢/ ٧٠.
وذكر العلاّمة الحلّي أقـوالاً أُخرى وخلص إلى القول: والوجه عندي أنّها من حيث اللغـة موضوعة للطلب مطلقـاً ومن حيث الشرع للـوجـوب. راجع نهايـة الوصـول إلى علم الأُصـول: ١/ ٤٠٠ـ ٤٠٢.

٢. ما ذكره مبني على أنّ الاستعمال آية الحقيقة، وهـو ليس بتام، لأنّ الاستعمال أعمّ منها ومن المجاز، فإذا كان كذلك فلا يكون الاستعمال دليلاً على أحد الأمرين. (المشرف)

الشَّيئين أو الأشياء إلاّ كـاستعمالها في الشيء الواحد في الدلالـة على الحقيقة. و إذا ثبت اشتراك هذه الصيغة بين الوجوب والندب، لم يجز أن يفهم أحدهما من ظاهر القول إلاّ بدليلٍ منفصل.

ونحن و إن ذهبنا إلى أنّ هذه اللّفظـة مشتركة في اللّغة بين الندب والإيجاب، فنحن نـذهب إلى أنّ العـرف الشرعيّ المتّفق المستمـرّ قـد أوجب أن يحمل مطلق هـذه اللّفظة ــ إذا وردت عن الله تعـالى أو عن الرسـولﷺ ـ على الوجـوب دون الندب، وعلى الفور دون التراخي، وعلى الإجزاء، و تعلّق الأحكام الشرعيّة به. وفي النهي أنّه يقتضي فسـاد المنهيّ عنه، وفقد إجـزائه. وكذلك نقـول في اللّفظ الّذي يذهب الفقهاء إلى أنّـه موضوع للاستغراق و الاستيعـاب في اللّغة، ونذهب نحن إلى اشتراكـه، فنذهب إلى أنّ العـرف الشرعيّ قـرّر ومهَّد حمل هـذه الألفاظ ــ إذا وردت عن الله تعالى أو عن رسـولهﷺ ـ مع الإطلاق والتجـريد على الاستغراق، و إنّما يرجع في التخصيص إلى الدلالة.

والّذي يـدلُّ على صحّة هذه الجملـة ما هو ظـاهر لا يدخل على أحـد فيه شبهة ، من حمل الصحـابة كلّ أمر وارد في قـرآن أو سنّة على الوجـوب ، وكان يناظر بعضهم بعضـاً في مسائل مختلفة ، فمتى أورد أحدهم على صـاحبه أمراً من الله تعـالى أو من رسـولهﷺ ، لم يقل صـاحبـه : هـذا أمرٌ، والأمـر يقتضي النـدب ، أو الـوقوف بين الـوجـوب والنـدب ، بل اكتفـوا في الوجـوب واللّـزوم بالظاهر. وكذلك في جميع المسائل الّتي ذكـرناها ، لأنّهم ما زالـوا يكتفون في وجوب تعجيل الفعل بأنّ الله تعالى أو رسولهﷺ أوجبه وألزمه ، وفي فساده وعدم إجزائه ، أنّه نهى عنه ، وحظره .

والعموم يجري مجرى مـا ذكرناه . وما كانوا يطلبون عند المنـازعة والمناظرة

والمطالبـة في ألفاظ العموم الّتي يحتـجّ بها عليهم إلاّ المخصّصات لهـا، وقد كان يجب أن يقولوا: هذه ألفاظٌ مشتركة بين العموم والخصوص، فكيف يحتجّ بها في العمـوم بغير دلالة. وهـذا معلوم ضرورة من عـاداتهم الّتي ما اختلفت، ومعلوم أيضـاً أنّ ذلك من شأن التابعين لهم وتـابعي التابعين، فطالمـا اختلفوا وتناظـروا فلم يخرجـوا عن القانـون الّذي ذكـرناه، وهـذا يدلُّ على قيـام الحجّة عليهم بذلك، حتّى جرت عـادتهم به، وخرجوا عمّا يقتضيـه مجرّد وضع اللّغة في هذا الباب.[1]

وأمّا أصحابنا معشر الإماميّة فلا يختلفون في هذا الحكم الّذي ذكرناه، وإن اختلفوا في أحكام هذه الألفاظ في وضع اللّغة، ولم يحملوا قطُّ ظواهر الألفاظ إلاّ على مـا بيّنّاه، ولم يتـوقّفـوا على الأدلّة، وقـد بيّنـا في مواضع من كتبنـا أنّ إجماع أصحابنا حجّة.

[أدلّة القائلين بدلالة الأمر على الوجوب لغة]

وقد تعلّق من ذهب إلى وجـوب الأمر بطرق اعتباريّة، وطـرق سمعيّة، وهي على ضربين: قرآنيّة وأخبـاريّة. ونحن نذكر أقوى ذلك شبهـة، فإنّ الّذي تعلّق به الفقهاء في ذلك لا يكاد ينحصر وينتظم.

فأمّا الطرق الاعتباريّة: فأوّلها: قولهم: السيّـد إذا أمر غـلامه بفعل، عقـل منه الإيجاب، ولذلك يوبِّخه العقلاء، ويذمّونه، إذا خالفه.

---

١. التحقيق انّ هيئـة الأمر وضعت للبعث نحـو المأمور به والمادة وضعـت للطبيعة فليس في الأمـر ما يدلّ على الوجوب. نعم انّها يستفاد الوجوب من حكم العقل من أنّ بعث المولى لا يترك بلا جواب ولا يمكن ترك إطاعته باحتمال كونه غير واجب، ولعلّ الصحابة والتابعين ومن تبعهم من العلماء يصدرون من حكم العقل.(المشرف)

وثانيها: قولهم: لـو لم يكن لفظة افعل مـوضوعة لـلإيجاب، لم يكن للإيجاب لفظة موضوعة في اللّغة مع الضرورة الداعية إلى ذلك.

وثالثها: أنّه لا شبهة في تسمية من خالف الأمر المطلق بأنّه عاص، والمعصية لا تكون إلاّ في خلاف الواجب.

ورابعها: قولهم: إنّ غـاية ما يفعلـه من يريد الإيجاب والإلـزام أن يقول لغيره افعل.

وخامسها: أنّ الأمر بشيء بعينـه يقتضي أنّه حصر المأمـور به، وقصره عليـه، وذلك يمنع من تعدّيه وتجاوزه.

وسادسها: أنّه لو لم يقتض الإيجاب، لم يكن بعض الوجوه بأن يستفاد به أولى من بعض مع تضادّها، فيجب أن يقتضي الوجوب.

وسابعها: قولهم: إذا كان الآمر لابدّ من أن يكون مريداً للمأمور به، وإذا أراده فقد كره تركه، وربّما قال بعضهم: إنّ إرادة الفعل كراهة لضدّه.

وثامنها: قـولهم: إنّ الأمر بـالشيء يقتضي في المعنى النهي عن ضـدّه، كما أنّ النهي عن الشيء يقتضي الأمر بتركه.

وتاسعها: أنّ لفظ الأمر يجب أن يقتضي ضدّ ما يقتضيه لفظ النهي في المعنى، وإذا كان النهي يقتضي التحريم، فالأمر يقتضي الإيجاب.

وعاشرها: قولهم: إنّ الأمر لا يخلو من أقسام ثلاثة: إمّا أن يقتضي الإيجاب، أو المنع، أو التخيير، والمنع معلوم أنّه لا يستفاد بالأمر، وإنّما يستفاد المنع بالنهي، ولا يجوز أن يفيد التخيير لفقد ألفاظ التخيير، فلم يبق إلاّ الإيجاب.

وحادي عشرها: قولهم: إذا احتمـل لفظ الأمر الإيجاب والندب، وجـب حمله على الإيجاب، لأنّه أعمّ فوائده، كما يقال في ألفاظ العموم.

وثاني عشرها: طريقة الاحتياط، وأنّ حمله على الإيجاب أحوط للدين.

وثالث عشرها: أنّ الأمر لابدّ له من فائدة، ومحال حمله على الإيجاب والندب معاً، لتنافي الفائدتين، فلو كانت فائدته هي الندب، لوجب أن يكون متى حمل على الإيجاب أن يكون مجازاً، وأجمعنا على خلاف ذلك.

فأمّا الطُّرق القرآنيّة: فأوّلها: قوله تعالى:﴿**فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ**﴾[1]، والتحذير يقتضي وجوب الامتثال.

وثانيها: قوله تعالى:﴿**فَلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فيما شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لاَ يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمّا قَضَيْتَ**﴾.[2]

وثالثها: قوله تعالى: ﴿**وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلاَ مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ**﴾.[3]

ورابعها: قوله تعالى: ﴿**أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ**﴾.[4]

وخامسها: قوله تعالى: ﴿**وَمَنْ يَعْصِ اللهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نارَ جَهَنَّم**﴾.[5]

والطرق الأخباريّة: أوّلها: ما روي عن النبيﷺ من قوله:«لولا أن أشقّ على أُمّتي لأمرتُهم بالسواكِ عِندَ كلِّ صَلاةٍ».[6] وقد ندب إلى ذلك عند كلّ صلاة، فثبت أنّه أراد الإيجاب.

وثانيها: خبر بريرة[7] حين أشار عليها بمراجعة زوجها، وأنّها قالت لهﷺ:

---

١. النور:٦٣.
٢. النساء:٦٥.
٣. الأحزاب:٣٦.
٤. النساء:٥٩.
٥. الجن:٢٣.
٦. الكافي:٣/ ٢٢ ح١، باب السواك؛ من لا يحضره الفقيه:١/ ٥٥ ح١٢٣، باب علة الوضوء؛ صحيح البخاري:١/ ٢١٤، كتاب الجمعة؛ سنن ابن ماجة:١/ ١٠٥ برقم ٢٨٧.
٧. بريرة مولاة عائشة بنت أبي بكر فأعتقتها ، صحابية، قيل: كانت مولاة لقوم من الأنصار، وقيل لآل عتبة بن أبي إسرائيل، وقيل لبني هلال. الإصابة:٨/ ٥٠برقم ١٠٩٣٤.

أتأمرني بـذلك، فقال: «إنّما أنا شـافع»، فقالت عنـد ذلك: فلا حاجـة لي فيه.[١] وفرقت بين الأمر والشفاعة، وليس ذلك إلاّ لوجوب الأمر.

وثالثها: قولهﷺ للأقرع بن حابس[٢]ـ وقـد سأله عن الحجّ: ألعامنـا هذا أم للأبد؟، ــ فقالﷺ: «لا بل لـلأبـد، ولـو قلت: نعـم، لـوجب، ولـو لم تفعلـوا، لضللتم».[٣] وهذا صريح في أنّ الأمر يقتضي الإيجاب.

ورابعها: توبيخهﷺ أبـا سعيد الخدريّ لمّا دعـاه وهـو في الصلاة، فلم يجبـه، وقولهﷺ له: «ألم تسمع الله تعالى يقول: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا للهِ وَلِلرَّسُولِ إِذا دَعاكُمْ**﴾[٤]».[٥]

[الجواب عن أدلّة القائلين بالوجوب]

فيقال لهم فيما تعلّقوا به أوّلاً: إنّنا لا نسلّم ما ادّعيتمـوه لا حكماً ولا علّة، لأنّه ليس كلّ عبـد يستحقّ الـذمّ إذا لم يفعل مـا أمره مـولاه، ومن استحقّ الـذمّ منهم فليس العلّة في استحقاقـه مجرّد خلاف الأمر، لأنّا لو فرضنـا عبداً سمع مجرّد الأمر من مولاه، وهو لا يعرف العادة العامّة، ولا عادة مولاه الخاصّة، وفوّت منفعة مولاه

١. مسند أحمد:١/ ٢١٥؛ سنن الدارمي:٢/ ١٧٠؛ سنن أبي داود:١/ ٤٩٧ برقم ٢٢٣١.

٢. هو الأقرع بن حابس بن عقال المجاشعـي الدارمي التميمي، صحابي، كان من سادات العرب في الجاهلية، شهد حنينـاً وفتح مكة والطائف وسكن المدينة، وكان من المؤلّفة قلـوبهم، وهو المنادي من وراء الحجـرات، وكان مع خـالد بن الـوليد في أكثـر وقائعـه، وقتل بالجوزجـان سنة ٣١هـ. الأعلام:٢/ ٦؛ رجال الطوسي:٢٦ برقم ٥٩.

٣. مسند أحمد:١/ ٢٥٥، ٢٩١، ٣٥٢، ٣٧١؛ سنن النسـائي:٥/ ١١١؛ مستدرك الحاكم:١/ ٤٧٠؛ مستدرك الوسائل:ج٨، الباب٣ من أبواب وجوب الحج، الحديث٤؛ عوالي اللآلي:١/ ١٦٩ برقم ١٨٩.

٤. الأنفال:٢٤.

٥. فقه القرآن:١/ ١٢١؛ الدر المنثور:١/ ١٣.

بمخالفة أمره، فإنّه لا يستحقّ الذمّ. ولو أمره مولاه بما يختصّ بمصالح العبد، من غير أن يعود على السيّد منه نفع أو ضرر، لما ذمّه أحد من العقلاء إذا لم يفعل، فالحكم الّذي قضوا به، نحن نخالف فيه، ثمّ لو عرف العبد كراهية مولاه لمخالفته، إمّا بالعادة، أو بشاهد الحال، نحو أن يأمره بأن يسقيه الماء وقد غصَّ بلقمة، فاستحقّ الذمّ على خلافه، ولما كانت العلّة في ذلك ما ادّعي من مجرّد خلاف الأمر، بل ما ذكرناه.

وممّا يوضح ما ذهبنا إليه أنّ الأمر لو أفاد الإيجاب لأمر يرجع إليه، لم يفترق الحال بين الكبير والصغير، والجليل والوضيع، فكيف يختصّ الإيجاب بأمر الأعلى للأدون، لولا أنّ ذلك ليس بموجب عن الأمر. وإنّما يقتضي الإيجاب لأسباب عارضةٍ من أحوال وعاداتٍ.

ويقال لهم فيما تعلّقوا به ثانياً: قد وضعوا للإيجاب لفظاً في اللّغة، وهو أوجبت، وألزمت، ومتى لم تفعل استحققت الذمّ والعقاب، فإذا قالوا: هذه صيغة الخبر، وأردنا ما هو بصيغة الأمر، قلنا: هذا تحكّم على أهل اللّغة، وإذا أوجبنا أن يضعوا لهذا المعنى لفظاً، فأيّ فرق في الإنباء عن مرادهم بين ما هو بصيغة الخبر وبين ما هو بصيغة الأمر. على أنّ ذلك يعكس عليهم، فيقال: معنى الندب معقول لهم، فيجب أن يضعوا له لفظاً ينبئ عنه، ولا لفظ إلاّ قولهم: افعل. فإن عدلوا إلى أن يقولوا: قد وضعوا لذلك ندبت، قلنا في الإيجاب مثله.

ويقال لهم فيما تعلّقوا به ثالثاً: لا نسلّم لكم أنّ لفظة «عاص» لا تدخل إلاّ في الوجوب أو الإيجاب، لأنّ من خالف في الشاهد ما ندب إليه أو أُرشد إليه يقال: عصى، بل يقال ذلك في المشورة ولا خلاف أنّه لا إيجاب فيها. ولفظة «عاصٍ» لا تفيد فعل قبيح، كما أنّ إطلاق لفظ مطيع لا يدلّ على فعل حسن، وإذا أضفنا

فقلنا: أطاع الله تعالى فهـو دالٌّ على زيادة على الحسن، فإنّ الله تعالى لا يأمر إلاّ بما له صفـة الوجوب أو الندب، وإذا قلنـا: عصى الله سبحانه في كذا، فـالمعنى أنّه خالف أمره وإرادته. وقد يدخل ذلك في الوجوب والندب معاً، فإذا اقترن بذلك ذمٌّ أو توبيخ، خلص للإخلال بالواجب.

ويقال لهم فيما تعلّقوا به رابعاً: مازدتم على الدعوى، فمن أين قلتم إنّه غاية مـا يفعلـه الموجب هي أن يقـول: افعل، ففي ذلك الخلاف، بل إذا أراد الإيجاب والإلزام قال: أوجبت أو ألزمت أو إن لم تفعل ذممتك.

ويقال لهم فيما تعلّقـوا به خـامساً: هـذه عبارة مـوهمة، فما مرادكم بقـولكم: حصره وقصره، أتريدون أنّه أراد المأمـور بعينه دون غيره، فهو مسلّم، ولا إيجاب في ذلك، أم تـريـدون أنّه حصره على وجـوبـه، ففيه الخلاف، ولصـاحب النـدب أن يقول: حصره وقصره على أن ندبه إليه.

ويقال لهم فيما تعلّقوا به سادساً: هاهنا وجه معقول مستفاد من مطلق الأمر، وهو دلالته على أنّ الآمر مريد للفعل، وإذا كان الآمر حكيماً، استفدنا كون الفعل عبادة، وممّا يستحقّ به الثواب ، وهذه فائدة معقولة.

ويقال لهم فيما تعلّقوا به سابعاً: لو كان الآمر بالشيء إذا أراده فلابدّ من كونه كارهاً لتركه، لوجب أن تكون النوافل كلّهـا واجبة ولاحقة بالفرائض، والّذي يدلُّ على أنّه تعـالى أمر بالنـوافل أنّه لا خلاف في وصفنـا فاعلها بأنّـه مطيعٌ لله تعالى، والطاعة إنّما هي امتثال الأمر أو الإرادة.

ولا خلاف في أنّـه تعالى رغَّب في النَّوافل، وذلك يقتضي كونهـا مرادة لله تعالى .

ولا خـلاف أيضـاً في أنّ النوافل كـالفـرائض في تنـاول التكليف لها، وذلك

يقتضي كونه تعالى مريداً لها. وقوله سبحانه: ﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسانِ﴾[1] دليل على أنّ النوافل مأمورٌ بها، لأنّ الإحسان له صفة النفل دون الوجوب.

فأمّا من ذهب إلى أنّ نفس إرادة الفعل تكون كراهة لتركه، فقوله يفسد بما ذكرناه في النوافل. ولأنّه محال أن يكون الشيء بصفة ضدّه، وما كون الإرادة كراهة إلاّ ككون العلم جهلاً، والقدرة عجزاً.

ويقال لهم فيما تعلّقوا به ثامناً: من أنّ الأمر بالشيء نهيٌ عن ضدّه، سنبيّن بطلان هذه الشبهة في باب مفرد على أنّ ذلك ينتقض بالنوافل.

ويقال لهم فيما تعلّقوا به تاسعاً: ما أنكرتم أن يكون الأمر يقتضي ضدّ ما يقتضيه النهي فيما يجوز أن يدلّ عليه الأمر والنهي، والأمر إذا دلّ على كون الآمر مريداً للفعل، فالنهي يدلُّ على أنّه كاره له، والتحريم ما علمناه في متناول النهي إلاّ بواسطة، وهي أنّ الله تعالى إذا نهى عن فعل، فلابدّ أن يكون كارهاً له، وهو تعالى لا يكره إلاّ القبيح، والقبيح محظور محرَّم، وهذا الاعتبار ليس بموجود في الأمر، لأنّه إذا أمر بشيء، وأراده، فلابدّ من كونه طاعة وممّا يستحقّ به المدح والثواب، وما هو بهذه الصفة ينقسم إلى واجب وندب، فلا يجب أن يقطع على أحدهما، وما يكرهه تعالى فهو غير منقسم، ولا يكون إلاّ قبيحاً، فافترق الأمران.

ويقال لهم فيما تعلّقوا به عاشراً: قد أخللتم في القسمة بقسم، وهو مذهبنا، ونحن نعلم أنّ الترغيب في الفعل وجه معقول كالإلزام وليس كونه ندباً يقتضي التخيير، لأنّ التخيير إنّما يقتضي المساواة بين الشيئين المخيّر بينهما، وليس الندب مساوياً لتركه فيجوز التخيير بينهما.

ويقال لهم فيما تعلّقوا به حادي عشر: قد اقتصرتم على دعوى، فمن أين قلتم:

---

١. النحل: ٩٠.

إنّه يجب حملـه على أعمّ الفوائد، وما الفرق بينكم، وبين من يقـول:بل يجب حمله على اليقين وهو الأقل في الفائدة، وذلك هو الندب. وإنّما يسوغ ما قالوه، إذا كان اللّفظ يتناول الجميع تناولاً واحداً، فأمّا إذا كـان محتملاً، وما يحتمله كا لمتضاد، فما ادّعاء الأعمّ إلاّ كا دّعاء الأخصّ.

ويقال لهم فيما تعلّقوا به ثاني عشر: الّذي ذكرتموه ضدُّ الاحتياط، لأنّه يقتضي أفعالاً قبيحـة، منها اعتقاد وجوب الفعل، وذلك جهل، وعـزم على أدائه على هذا الوجـه، وهو أيضـاً قبيح. ولابدّ من أن يعتقد هـذا الفاعل قبح تـرك هذا الفعل، فيكون جهلاً ثـانياً. وربّما كرهه، فيكـون قبيحاً زائداً. فما هذه حالـه، كيف يكون احتيـاطاً. وليس يجري ذلك مجرى من تـرك صلاة من خمس صلـوات من غير أن يعرفها بعينهـا، والقول في إيجاب كلّ الصَّلوات عليه، لأنّ ذلـك يقتضي دخول ما أخلّ به في جملة ما فعله، من غير فعل قبيح وقع منه.

ويقال لهم فيما تعلّقوا به ثالث عشر: إنّا قد بيّنا أنّ الأمر يفيد كون الآمر مريداً للفعل، وليس يفيد في الأفعال حكماً على وجه، فالنـدب كالواجب في معنى دلالة الأمر، وهو أنّ الآمر مريد للفعل، فإذا قامت دلالة على وجوبه، فإنّما هي دالّة على أنّ تركه مكروه، وذلك لا يوجب كونه مجازاً، لأنّ دلالته وهو واجب، كدلالته وهو ندب فيما يـرجع إلى الأمر به. وبعـد، فإنّ كلّ لفظة مشتركـة بين أمرين على سبيل الحقيقة، لا يجب أن تكـون مجازاً في كلّ واحـد منهما، إذا أُريد بها كسـائر الألفاظ المشتركة مثل عين ولون.

ويقال لهم في أوّل ما تعلّقوا به من القرآن: أوّل ما نقوله: إنّه لو ثبت في القرآن أو السُّنّة ما يدلُّ على وجوب المأمور به، لم يكن ذلـك نافعاً لمخالفنا، ولا ضارّاً لنا، لأنّنا لا ننكر على الجملة أن يدلّ دليل على وجوب الأمر، وإنّما ننكر أن يكون ذلك

يجب بوضع اللّغة. وإنّما نتكلّم فيما استدلّوا بـه من قرآن أو سنّة على وجوب الأمر، لا لأنّـه إن صحّ، قدح فيما أصّلنـاه، وإنّما نتكلّم فيه لأنّـه لا يدلُّ على المقصـود. وهذه جملة يجب أن تكون محصّلة مراعاةً.

ثمّ نقول: اقتران الوعيد بهذا الأمر هـو الدلالة على وجوبه، فمن أين لكم أنّ الأمر المطلق يدلّ على الوجوب.

ثمّ إنّ المراد ظـاهرٌ، وهـو أنّه أراد الخلاف على الـرسولﷺ على سبيل جحد النُّبوة، بـدلالة أوّل الآيـة بقولـه تعالى: ﴿**لا تَجْعَلُوا دُعـاءَ الرَّسُـولِ بَيْنَكُمْ كَـدُعاءِ بعضكم بعضاً**﴾[1]، وهذا إنكار على من لم يلتزم الانقياد له لأجل النُّبوة، ولا محالة إنّ خلافه على هذا الوجه كفر.

وبعـد، فإنّ مخالفـة الأمر هـو ضـدُّ الموافقـة، وفعل مـا ندب إليـه على وجـه الوجـوب مخالفة لـه، كما أنّ فعل ما أوجبـه مقصوداً بـه إلى الندب مخالفـة أيضاً، والآية تضمّنت التحذيـر من المخالفة فمن أين له وجوب ما أُمـر به، حتّى يكون من فعله على غير هذا الوجه مخالفاً. فعلم أنّ ظاهر الآية مشترك بيننا وبينهم، وأنّه لا حجّة فيها لهم.

ويقال لهم فيما تعلّقوا بـه ثانياً: ليس المراد بالقضـاء هاهنـا الأمر المطلق، بل الإلزام، كما نقول: قضى القاضي بكـذا وكذا، بمعنى حكم وألزم، ولهذا لا تسمّى الفتوى قضاء.

والكلام فيما تعلّقوا به ثالثاً، كالكلام في هذه الآية، فلا معنى لإعادته.

ويقال لهم فيما تعلّقوا به رابعاً، من قوله تعالى: ﴿**أَطيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسولَ**﴾: إنّ هذا أمرٌ، والخلاف فيه نفسه، فكيف يستدلّ بـه على نفسه. والطاعة هي امتثال

---

١. النور:٦٣.

الأمر، وقد بيّنا أنّ الطاعة تدخل في الندب والإيجاب جميعاً، فكيف يعقل من الظاهر أحدهما؟!

وأيضاً فإنّ الطاعة هي امتثال الأمر على الوجه الّذي تعلّق به الأمر إمّا بإيجاب أو ندب، حسبما مضى من الكلام في المخالفة، فمن أين لهم أنّ أمره على الوجوب، حتّى يكون من فعله على هذا الوجه مطيعاً له، وإلاّ كان على الندب، وطاعته إنّما هي فعله على هذا الوجه.

ويقال لهم فيما تعلّقوا به خامساً: إنّا قد بيّنا أنّ المعصية قد تدخل في الندب كما تدخل في الواجب، وأنّه قد يكون عاصياً لمخالفة الأمر على وجه لا يستحقُّ به الوعيد، فيجب أن تحمل الآية لأجل الوعيد على مخالفة الأمر الواجب.

ويقال لهم في أوّل الطرق الأخباريّة: إنّه ليس يجوز أن يثبت حكم الأمر في وجوبٍ أو ندب وهو أمرٌ معلوم، بأخبار الآحاد الّتي لا توجب إلاّ الظنّ.

وبعدُ، فإنّ قوله ﷺ: «لولا أن أشقَّ على أُمّتي لأَمرتُهم بالسِّواك عند كلِّ صلاةٍ» لو تجرّد، ما علمنا به الوجوب، لكنّا لمّا علمنا أنّ السِّواك مندوبٌ إليه، كان ذلك قرينة في أنّه أراد الوجوب.

ويقال لهم في خبر بريرة: أكثر ما فيه التفرقة بين الأمر والشفاعة، وبينهما تفرقة وإن لم يكن لأجل وجوب الأمر، وهي أنّ الأمر منه ﷺ يتعلّق بالديانات والعبادات، والشفاعة ليست كذلك، لأنّها تكون في المنافع الحاضرة العاجلة، وفي الأغراض الدنياويّة.

وأمّا خبر الأقرع بن حابس، فإنّه لم يسأل عن مطلق الأمر، وإنّما سأل عن تكرار ما ثبت وجوبه، وهو الحجّ، فأجاب ﷺ بأنّه لو قال نعم، لوجب، لأنّ قوله نعم يكون بياناً، وبيان الواجب واجب.

وأمّا الجواب عن خبر أبي سعيد الخدري، فإنّ دعاء الرسولﷺ بخلاف أمره، لأنّ إجابة دعـائه واجبة ولذلك صحّ أن يأمره لمكان الإجـابة بقطع الصلاة، ومثل ذلك لا يصحّ في الأمـر. والدعاء هـو أن يناديـه: يا فـلان، فيجب عليه الإجـابة، والأمر أن يقول له: افعل، وقد بيّنّا أنّه متردّد بين الندب والإيجاب.

وقـد تعلّق من قطع في مجرّد الأمر على أنّ المراد بـه النـدب بأن قال: إذا كـان الأمر من الحكيم لابـدّ من أن يريد المأمور بـه، ولابدّ من كونه مع الحكمـة، ممّا له مدخل في العبادة واستحقاق الثواب، فيجب أن يكون ندباً، لأنّه أقلُّ أحواله، وما لابدّ منه، وإنّما يكون واجباً إذا علمنا كراهة الترك.

فيقال لهم: هـذا الّذي قـدّمتموه صحيح، لكنّكم بنيتـم عليه ما لا يليـق به، فمن أين لكم أنّـه إذا أراد المأمور بـه، فإنّه لم يكـره تركه، وأنتم لا تستفيـدون من مطلق الأمـر حكم الترك، وإنّما تستفيدون أنّ الآمـر مريد للمـأمور به. وقـولكم: نحمله على أقلّ أحواله، تحكُّم، ولم يجب ذلك، ومن الجائز أن يكون هذا الآمر مع أنّه مـريد للمأمـور به، كارهـاً لتركه، كما أنّه من الجائز أن لا يكـون كارهـاً لتركه، فالقطع على أحد الأمرين بغير دليل ظلم.

فإن قالوا: لو كره الترك، لبيّنه.

قلنا: ولو لم يكن كارهاً، لبيّنه.

فإن قالوا: الأصل في العقـل كـون الفعل والترك جميعـاً غير مـرادين ولا مكروهين، فإذا تعلّق الأمر بأحدهما، علمناه مراداً، وبقي الترك على ما كان عليه، فلو تغيّرت حاله، وصار قبيحاً، وممّا يجب أن يكرهه الحكيم، وجب على المخاطب بهذا الأمر أن يبيّن ذلك من حـاله، فإنّ البيان لا يتأخّر عن حـال الخطاب. وهذا الّذي حكيناه أقوى ما يمكن أن يتعلّق به في نصرة مذهبهم.

والجواب عن ذلك أنّا لا نسلّم ــ أوّلاً ـ أنّ الفعل والترك جميعاً كانا في العقل سواء في أنّهما غير مرادين ولا مكروهين، لأنّه إذا أُمرنا بالصلاة مثلاً، فقد أُمرنا بفعل كان في العقل ــ لولا هذا الأمر ـ محظوراً، وكان تركه واجباً، لأنّه إدخال مشقّة وكلفة على النَّفس بغير فائدة، فإذا قال لنا صلّوا، فقد دلّ ذلك على أنّ للصلاة صفة زائدة على حسنها، يستحقُّ بها المدح والثواب، ولابدّ من أن يكون صفة ترك الصلاة الّذي كان في العقل واجباً، قد تغيّرت عند ورود هذا الأمر، وتغيُّرها ينقسم إلى أن يكون مكروهاً، فيكون الفعل واجباً، وإلى أن لا يكون مراداً ولا مكروهاً، فيكون الفعل ندباً، وإلى أن يكون مراداً، فيكون مخيّراً بين الفعل والترك، فثبت بهذه الجملة أنّه لا يجوز مع ورود الأمر بهذه العبادات أن تبقى في تروكها على الأصل العقليّ، بل لابدّ من تغيّره على ما بيّنّاه.

على أنّا لو سلّمنا أنّ حكم الترك في أصل العقل على ما ذكروه، لكان إنّما يجب البيان في وقت الحاجة، لا في وقت الخطاب، على ما سنبيّنه في موضعه من هذا الكتاب بمشيّة الله تعالى وعونه، فلو قال الحكيم لغيره: افعل كذا وكذا غداً أو بعد شهر، لما وجب أن يبيّن له حكم الترك في هذا الوقت، وليس بوقت للحاجة، وأنتم لا تفرّقون في حمل الأمر على الندب بين أن يكون على الفور أو على التراخي. وهذه جملة كافية في الاطّلاع على سرّ هذا الباب فليحسن تأمّلها.

الفصل السادس:

في حكم الأمر الوارد بعد الحظر

اعلم أنّ أكثر المتكلّمين في أُصول الفقه أطبقوا على أنّ الأمر الوارد بعد الحظر يقتضي الإباحة؛ وإطلاق الحظر الّذي تقدّم، وإن كانوا يذهبون إلى أنّه لو انفرد وكان مبتدأ، اقتضى الوجوب[١]. ولسنا ندري ما السبب في استمرار هذه الشبهة الضعيفة.

والصحيح أنّ حكم الأمر الواقع بعد الحظر هو حكم الأمر المبتدأ، فإن كان مبتدأه على الوجوب أو الندب أو الوقف بين الحالين، فهو كذلك بعد الحظر.[٢]

والّذي يدلُّ على ذلك أنّ الأمر إنّما يدلُّ على ما يدلُّ عليه، لأمر يرجع إلى كونه أمراً، وإذا كانت هذه الصفة لا تتغيّر بوقوعه بعد الحظر، فدلالته يجب ألاّ تتغيّر.

وأيضاً فإنّ الحظر العقليّ آكد من السّمعيّ، وقد علمنا أنّ ورود الأمر بعد الحظر العقليّ لا يمنع من اقتضائه الوجوب، وكذلك وروده بعد الحظر الشرعيّ.

وبعد، فإنّ كونه محظوراً لا يمنع من وجوبه أو كونه ندباً بعد هذه الحال، وإذا كان لا يمنع من ذلك، لم تتغيّر الدلالة.

---

١. وهو مختار الشيخ المفيد في التذكرة:٣٠، والشافعي ومن تابعه، ومالك وأصحابه، وأحمد كما في المعتمد:١/ ٧٥، وروضة الناظر:١٧٤.

٢ وهو مختار الشيخ الطوسي في عدة الأُصول:١/ ١٨٣، والعلاّمة الحلّي في نهاية الوصول إلى علم الأُصول:١/ ٤٣٢، والرازي في المحصول:١/ ٢٣٦، والمعتزلة كما في الإحكام:٣/ ٣٣٣، وابن السمعاني والقاضي أبي الطيب وأبي إسحاق الشيرازي كما في المعتمد:١/ ٧٥ وروضة الناظر:١٧٤.

فإن قيل: ورود الأمر بعد الحظر يقتضي إطلاق الحظر.

قلنا: لا شبهة في ذلك غير أنّ إطلاق الحظر يكون بالإيجاب والندب، كما يكون بالإباحة، فمن أين أنّه يقتضي إطلاق الحظر من غير زيادة على ذلك.

واعتلالهم بأنّهم لم يجدوا في الكتاب أمراً وارداً بعد الحظر إلاّ ويقتضي الإباحة المحضة، باطل، لأنّ الوجود إذا صحّ، ليس بدلالةٍ لأنّه يمكن خلاف ما استمرّ عليه الوجود، ولأنّا لا نسلّم ذلك أيضاً، لأنّ الله تعالى يقول: ﴿وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّه﴾[1] وحلق الرأس هاهنا نسك، وليس بمباح صرف.

الفصل السابع:

في أنّ الكفّار مخاطبون بالشرائع وهل يدخل العبد و الصبيُّ في الخطاب؟

الصحيح أنّ الكفّار مخاطبون بالعبادات الشرعيّة، وذهب كثير من المتكلّمين وأكثر الفقهاء إلى أنّهم غير مخاطبين.[2]

وفائدة الخلاف في هذه المسألة ـ وإن كانوا متّفقين على أنّ الكفّار مع عقابهم

---

١. البقرة:١٩٦.

٢. قالت أكثر المعتزلة والأشاعرة بأنّهم مخاطبون بالشرائع، وخالف جمهور أصحاب أبي حنيفة وأبو حامد الاسفراييني وزعما أنّ الكفّار غير مخاطبين بالفروع، ومنهم من قال: إنّهم مكلّفون بالنواهي دون الأوامر وهو مختار بعض أصحاب الشافعي.(انظر المحصول:١/ ٣١٦؛ والمنخول:٨٨).
وأمّا الإمامية فقد ذهب الشيخ الطوسي في العدة:١/ ١٩١، والعلامة الحلي في نهاية الوصول إلى علم الأُصول:١/ ٥٧١ إلى ما ذهب إليه الشريف المرتضى.

على كفرهم، لا نطالبهم بفعل العبادات الشرعيّة ـ أنّ من قال: إنّهم مخاطبون، يذهب إلى أنّهم يستحقّون مع عقابهم على الكفر العقاب من الله تعالى على الإخلال بهذه العبادات، ومنّا الذمّ على ذلك؛ ومن ذهب إلى أنّهم غير مخاطبين، يلزمه ألاّ يستحقّوا عقاباً ولا ذمّاً على الإخلال بالعبادات.

[الأدلّة الدالة على تكليف الكفّار]

والّذي يدلُّ على صحّة ما ذهبنا إليه أشياء:

أوّلها: أنّ الاعتبار في دخول المكلّف في التكليف إنّما هو بشيئين: أحدهما صفة المكلّف، والآخر صفة الخطاب. وقد علمنا أنّ الكافر كالمؤمن في استيفاء شروط التكليف، لأنّه يتمكّن من أن يؤمن فيصحّ وقوع جميع العبادات منه، فصحّة تكليفه العبادات كصحّة تكليفه نفس الإيمان والإسلام. وأمّا اعتبار صفة الخطاب، فإنّه إذا كان مطلقاً ومتوجّهاً إلى الناس، دخل الكافر فيه لتناوله إيّاه.

ومنها: أنّ الكفّار لو لم يتعبّدوا بالشرائع، لكانوا معذورين في تكذيب النبيّ ﷺ والامتناع من تصديقه، لأنّ الغرض في إيجاب تصديقه ﷺ هو المعرفة بشرائعه، كما أنّ الغرض في بعثته هو أداء الشرائع، فمن لم يكلّف ما هو الغرض في إيجاب التصديق، لا يجوز أن يكون مكلّفاً بالتصديق، ولا خلاف في وجوب تصديقه ﷺ على كلّ الكفّار.

ومنها: أنّه لا خلاف في أنّ الكفّار يحدّون على الزنا على وجه العقوبة والاستحقاق، فلو لم يكونوا مخاطبين بهذه الشرعيّات، لم يستحقّوا العقوبة على فعل القبائح منها. وليس لهم أن يقولوا: إنّما عوقب على أنّه لم يخلّص نفسه من الكفر، فيعرف قبح الزنا، لأنّ هذا تصريح بأنّه يعاقب على كفره لا على الزنا، وهذا يوجب

أن يعاقبه و إن لم يزن.

وقد كان شيخ من متقدّمي أصحاب الشافعيّ، وقد استدللتُ بهذه الطريقة، قال لي: فأنا أقول: إنّ الكفّار مخاطبون من الشرائع بالتروك دون الأفعال، لأنّ الأفعال تفتقر إلى كونها قربة، ولا يصحّ ذلك مع الكفر، والتروك لا تفتقر إلى ذلك. فقلت له: هذا ــ و الله ــ خلاف الإجماع، لأنّ الناس بين قائلين: قائل يذهب إلى أنّ الكفّار مخاطبون بكلّ الشرائع من غير تفرقة، وقائل يذهب إلى أنّهم غير مخاطبين بالكلّ، فالفصل بين الأمرين خلاف الإجماع.

ثمّ إنّ القربة معتبرة في تروك هذه القبائح، كما أنّها معتبرة في الأفعال الشرعيّة، لأنّا إنّما أُمرنا بأن نترك الزنا ولا نفعله قربة إلى الله تعالى، فمن لم يتركه لذلك، لا يستحقُّ مدحاً ولا ثواباً، ولا يكون مطيعاً لله تعالى، ولا ممتثلاً لأمره، فالقربة إذا لم تصحّ من الكافر وهو كافر، لم يجز أن يقع منه على الوجه المشروع لا فعلاً ولا تركاً.

ومنها: قوله تعالى حاكياً عن الكفّار: **﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ* قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ* وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمِسْكِينَ* وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ الْخَائِضِينَ* وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ الدِّينِ﴾**[1] وهذا يقتضي أنّهم عوقبوا مع كفرهم على أنّهم لم يصلّوا، وهذا يقتضي كونهم مخاطبين بالصلاة.

وليس لأحد أن يقول: أيّ حجّة في قول أصحاب النار، ولعلّ الأمر بخلاف ما قالوه، وذلك أنّ جميع معارف أهل الآخرة ضروريّة، فلا يجوز أن يعتقدوا جهلاً، وهم ملجَؤن إلى الامتناع من فعل القبيح، فلا يجوز أن يقع منهم كذب، ولا ما جرى مجراه.

وليس له أن يحمل قوله تعالى: **﴿لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ﴾** على أنّ المراد لم نكن من

---

١. المدثر: ٤٢ـ٤٦.

أهل الصلاة والإيمان. وذلك أنّ هذا يقتضي التكرار للمعنى الواحد، لأنّ قوله سبحانه: ﴿وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَومِ الدينِ﴾ يُغني عن أن يُنفى أن يكونوا من أهل الصلاة والإيمان. وأيضاً فإنّ الظاهر من قول القائل: لم أكُ مصلّياً، نفي فعل الصلاة، دون الإيمان بها.

[أدلّة القائلين بعدم تكليف الكفّار]

وقد تعلّق من خالفنا بأنّ الكافر لا يصحّ منه مع كفره شيء من العبادات، فيجب أن لا يكون مخاطباً بها، كما لو كان عاجزاً أو ممنوعاً.

والجواب عن ذلك أنّ الكافر تصحّ منه العبادات، بأن يقدّم الإيمان عليها، ثم يفعلها، وجرى مجرى المحدث الّذي هو مخاطب بالصلاة، وإن لم تصحّ منه مع الحدث، لكنّه يقدر على تقديم إزالة الحدث ثم فعل الصلاة. ويجب على هذا أن لا يكون القاعد مخاطباً بالصلاة، ولا القائم أيضاً إليها، لأنّه لا يتمكّن في الحال الثانية من جميع أركان الصلاة، وإنّما يقع منه على ترتيب. والعاجز أو الممنوع لا يشبه الكافر، لأنّه لا يتمكّن من إزالة عجزه أو منعه، والكافر متمكّن من إزالة كفره.

وقد تعلّقوا أيضاً بأنّ الكفّار لو كانوا مخاطبين بالعبادات، لوجب متى أسلموا أن يلزمهم قضاء ما فات منها، وقد علم خلاف ذلك.

والجواب: أنّ القضاء لا يتبع في وجوبه وجوب المقضي، بل هو منفصلٌ عنه، وقد يجب كلٌّ واحد من الأمرين وإن لم يجب الآخر، ألا ترى أنّ الحائض يلزمها قضاء الصوم وإن لم يكن الأداء عليها واجباً، والجمعة إذا فاتت لا يجب قضاؤها، وإن وجب أداؤها، فما المنكر من وجوب العبادات على الكفّار، وإن لم يجب

عليهم قضاء ما فات منها؟

وأقوى ما يعترض به هاهنا شبهة قولهم: ما ذكرتموه إنّما يتمّ في العبادات المختصّة بأوقات، فأمّا الزكاة فالأوقات كلُّها متساوية في أنّ فعلها فيها هو الأداء لا قضاءٌ، ولا خلاف في أنّ الكافر إذا أسلم، وقد حال الحول على ماله وهو قدر النصاب، أنّ الزكاة عن الماضي لا تجب عليه.

والجواب الصحيح أنّ الزكاة وجبت، ثم سقطت بالإسلام لأنّ الإسلام ـ على ما روي في الخبر[1] ـ يجبّ كلّ ما تقدّمه.

[كيفية دخول العبد والمرأة والصبي تحت الخطاب]

وأمّا العبد فيدخل في الخطاب، إذا تكامل شروطه في نفسه، وكان ظاهر الخطاب يصحّ أن يتناوله.[2] وإنّما يكون الخطاب بهذه الصفة، إذا لم يكن مقيّداً بالحريّة، أو يتعلّق بالأملاك، لأنّ العبد لا يملك، والعبد في هذه القضيّة كالحرّ، وكونه مملوكاً عليه تصرُّفه لا يمنع من وجوب العبادات عليه، لأنّ المولى إنّما يملك تصرُّفه عليه في غير وقت وجوب عبادة، فأوقات العبادات مستثناة من ذلك.

ودخول المرأة في الخطاب كدخول الرجل. والصحيح أنّها تدخل بالظاهر ومن

---

١. روى ابن أبي جمهور الأحسائي في العوالي:٢/ ٥٤ برقم ١٤٥ عن رسول الله ﷺ أنّه قال: «الإسلام يجبّ ما قبله».

وورد هذا الحديث أيضاً في: مجمع الزوائد:١/ ٣١، باب الإسلام يجبّ ما قبله؛ كنز العمال: ١١/ ٧٥١ برقم ٣٣٦٦٤؛ مستدرك الوسائل:ج٧، الباب١٥ من أبواب أحكام رمضان، الحديث٢.

٢. وهو مختار الطوسي في عدة الأُصول:١/ ١٩٤.

غير حاجة إلى دليل في خطـاب المذكَّر، لأن قولنا: «القائمون» عبـارة عن الذكور والإنـاث، إذا اجتمعا، كما أنّـه عبارة عن الـذكور، على الانفـراد. وليس يمنع من دخـول المؤنّث تحت هـذه الصيغة أنّهم خصُّـوا المؤنّث بصيغـة أُخـرى، لأنّ تلك الصيغة خُصّ بها المؤنث، إذا انفـرد، ومع الاقتران بالذكر، لابـدّ من الصيغة الّتي ذكرناها.[1]

وأمّـا الصبيّ فإن كـان في المعلـوم أنّـه يبلـغ، وتتكـامل لـه شروط التكليف، فالخطاب يتناوله على هذا الوجه، وهو داخل في قوله تعالى: ﴿**أَقِيمُوا الصَّلَوٰةَ**﴾[2]، لأنّ الخطاب لا يتجـدّد بتجدّد كمال هذا الصبيّ وبلـوغه، وفي حال الطفـوليّة لا يتعلّق عليـه خطاب بفعل في هذا الـوقت، لا فيما يتعلّق ببـدن، ولا بمال، لأنّه في حـال الصبا ليس من أهل الأفعـال. ومعنى القـول بأنّ الخطاب يتعلّق بمالـه، أنّ وليّه مخاطب بما يفعلـه في ماله من أخـذ أرش متلف وقيمة جنايـة وما يجري مجرى ذلك.

---

١. أكثـر الأُصوليين من العـامة على عـدم دخـول النساء في خطـاب الـرجال. وهـو مختار الشـافعي وأصحابـه، والأشاعرة والمعتـزلة، والحنفية والحنـابلة وبعض المالكية وابن حـزم الأندلسي؛ وذهب جمع منهم إلى دخـولهن، وهـو مـذهب الظـاهـري وبعض الأحنـاف كـالسرخسي. (لاحظ الإحكام: ٣/ ٣٣٦ـ ٣٤٢؛ وأُصول السرخسي: ١/ ٢٣٤).

وأمّا أصحابنا الإمامية فقد وافق الشيخ الطوسي في العدة: ١/ ١٩٤ ما ذهب إليه السيد المرتضى، وكذلك الشيخ المفيد في التـذكرة: ٣١، إلاّ أنّه اختلف معه بـالأمر الوارد بلفظ المذكّر فهـو متوجّه بظاهره إلى الرجال دون النساء إلاّ بدليل سـواه، وأمّا إذا ورد الخطاب بصيغة الجمع المذكر فتدخل المرأة فيه لأنّ مذهب أهل اللغة تغليب التذكير.

٢. الأنعام: ٧٢.

الفصل الثامن:

في هلِ الأمر بالشيء أمر بما لا يتمُّ إلاّ به؟

اعلم أنّ كلّ من تكلّم في هذا الباب أطلق القول بأنّ الأمـر بالشيء هو بعينه أمـر بمالا يتمّ ذلك الشيء إلاّ بـه[1]، والصحيح أن يُقسّم ذلك، فنقـول: إن كـان الّذي لا يتمُّ ذلك الشيء إلاّ به سبباً، فالأمـر بالمسبّب يجب أن يكون أمراً به، وإن كان غير سبب، وإنّما هو مقدّمة للفعل وشرط فيه، لم يجب أن يعقل من مجرّد الأمر أنّه أمرٌ به.[2]

والّذي يدلّ على صحّة ما ذكرناه أنّ ظاهر الأمر يقتضي ما تناوله لفظه، وليس يجوز أن يفهم منه وجوب غيره ممّـا لم يتناوله اللفظ إلاّ بدليل غير الظـاهر، لأنّه إذا قال: «صلّ» فالأمرُ يتناول الصلاة، والـوضوء الّذي ليس بصلاة إنّما نعلم وجوبه بدليل غير الظاهر.

وممّـا يوضح ذلك أنّ الأمـر في الشريعـة قد ورد على ضربين: أحـدهما يقتضي إيجاب الفعل دون إيجاب مقـدّمـاته، نحـو الـزكاة والحجّ، فـإنّه لا يجب علينـا أن نكتسب المال لتحصيل النصاب، أو لنتمكّن به من الزاد و الراحلة، بل متى اتّفق

---

١. وهو مختار الشيخ المفيد في التذكرة:٣١، والغزالي في المنخول:١١٧.

٢. اختلف الأُصوليـون في هذا الأمر فقـال المعتزلة والأشاعـرة كما في المحصول:١/ ٢٨٩بوجـوب ما يتوقّف عليه وجود المأمور به بشرطين: القدرة عليه، وأن يكون الأمر ورد مطلقاً، سواء كان سبباً أو لا، وهو مختـار العلاّمة الحلّي في نهاية الـوصول إلى علم الأُصول:١/ ٥١٩. أمّـا الشيخ الطوسي في العدة:١/ ١٨٦ــ ١٨٧ فقـد فصّل بين ورود الأمـر مطلقـاً وروده متنـاولاً لمن كـان على صفـة مخصوصة،وهو مذهب الشيرازي في شرح اللمع:١/ ٢٥٩.

لنا النصاب، وحال عليه الحول، وجبت الزكاة، وكذلك في الزاد والراحلة.

والضرب الآخر يجب فيه مقدمات الفعل، كما يجب هو في نفسه، وهو الوضوء للصّلاة ، وما جرى مجراها، وإذا انقسم الأمر في الشرع إلى قسمين، فكيف نجعلهما قسماً واحداً.

فإذا قيل: مطلق الأمر يقتضي تحصيل مقدّماته، فأمّا ما كان مشروطاً منه بصفة كالزكاة والحجّ فلا يجب ذلك فيه.

قلنا: هذه دعوى، ما الفرق بينكم، وبين من عكسها، فقال: إنّ مطلق الأمر يقتضي إيجابه دون غيره، فإذا علمنا وجوب المقدّمات كالوضوء في الصلاة ، علمناه بدليل خارج عن الظاهر.

والصحيح أنّ الظاهر يحتمل الأمرين احتمالاً واحداً، وإنّما يعلم كلّ واحد منهما بعينه بدليل.

فإن تعلّقوا بالسبب والمسبَّب، وأنّ إيجاب المسبّب إيجاب للسبب لا محالة.

قلنا: هو كذلك، والفرق بين الأمرين أنّه محال أن يوجب علينا المسبَّب بشرط اتّفاق وجود السَّبب، وإنّما فسد ذلك، لأنّ مع وجود السَّبب لابدّ من وجود المسبَّب، إلاّ لمنع، ومحال أن يكلّفني الفعل بشرط وجود الفعل، وليس كذلك مقدّمات الأفعال، لأنّه يجوز أن يكلّفني الصلاة بشرط أن أكون قد تكلّفت الطهارة، كما جرى ذلك في الزكاة والحجّ، فبان الفرق بين الأمرين.

وإذا كان إيجاب المسبَّب إيجاباً لسببه، فإباحة المسبَّب إباحة للسَّبب. وكذلك تحريمه. وفي الجملة أحكام المسبَّب لابدّ من كونها متعديّة إلى السبب، فأمّا أحكام السَّبب في إباحة أو حظر أو إيجاب فغير متعديّة إلى المسبب، لأنّه يمكن مع وجود السبب المنع من المسبَّب.

الفصل التاسع:

في أنّ الأمر بالشيء ليس بنهي عن ضدّه لفظاً ولا معنى[١]

اعلم أنّه من البعيد أن يذهب محصِّل إلى أنّ لفظ الأمر يكون نهياً عن ضدّه، لأنّ الأمر مسموع، وما يدرك لا يجب أن يقع فيه خلاف بين العقلاء مع السلامة، وما يسمع من قول القائل: افعل، لا تفعل.

وإنّما الخلاف في أنّه هل يجب أن يكون الآمر في المعنى ناهياً عن ضدّ ما أمر به؟ والمجبِّرة يبنون ذلك على أنّ إرادة الشيء كراهة لضدّه، وكراهته إرادة لضدّه. والفقهاء يقولون: إنّ الموجب للشيء يجب أن يكون حاظراً لضدّه، وهذا معنى النهي.[٢] وفيهم من يقسّم ذلك، ويقول: إذا لم يكن للفعل إلاّ ضدٌّ واحد، فالأمر

---

١. وهو مذهب علماء المعتزلة، كقاضي القضاة وأبي هاشم وأبي الحسين البصري.(راجع المعتمد: ١/ ٩٧) وهو مختار إمام الحرمين الجويني في «البرهان في أُصول الفقه»:١/ ١٨٠، والغزالي في «المستصفى»:١/ ١٥٥.

أمّا أصحابنا الإمامية فقد ذهب الشيخ المفيد في التذكرة:٣١ إلى أنّه ليس الأمر بالشيء هو بنفسه نهياً عن ضدّه، ولكنّه يدلّ على النهي عنه بحسب دلالته على حظره، وباستحالة اجتماع الفعل وتركه يقتضي صحّة النهي العقلي عن ضدّ ما أمر به. أمّا الشيخ الطوسي فقد أثبته معنى لا لفظاً، وهو مختار الرازي في المحصول:١/ ٢٩٤، وأبي إسحاق الشيرازي في شرح اللمع:١/ ٢٦١، وهو مذهب جمهور الفقهاء وبعض المعتزلة كالكعبي. راجع الإحكام للآمدي:٢/ ٢٥٢.

٢. وهو مختار القاضي أبي بكر الباقلاني في التقريب والإرشاد:٢/ ١٩٨. وهو مختار الأشاعرة، تبعاً لشيخهم أبي الحسن الأشعري، وأبي بكر محمد بن أحمد السمرقندي وأبي منصور الماتريدي والجصاص وابن حزم الأندلسي.ونسب إلى عامة العلماء من الشافعية والحنفية والمحدثين.

(انظر الإحكام للآمدي:٢/ ٢٥٢، والإحكام في أُصول الأحكام لابن حزم:٣/ ٣٢٦).

بأحدهما نهي عن الآخـر، والنهي عن أحدهما أمر بـالآخر، وإذا كانت لـه أضداد كثيرة، لم تجب فيه هذه القضيّة.

وقد دللنا فيما تقـدّم على ما يبطل هذا المذهـب، وبيّنّا أنّ الّـذي يقتضيه الأمر كون فاعلـه مريداً للمأمور به، وأنّـه ليس من الواجب أن يكره الترك، بل يجوز أن يكون مريداً له، أو لا مريداً ولا كارهاً.

وهذا كلّه يسقط بـالنوافل، فإنّ الله تعالى قد أمر بها، ومـا نهى عن تروكها ولا كره أضـدادها، وكون نفس الإرادة كـراهة قد بيّنّـا فساده، وأنّه يـؤدّي إلى انقلاب الجنس.

فإن قيل: أفيجب عنـدكم في الأمر إذا كـان بفعل واجب أن يكـون الآمر بـه كارهاً لتركه؟

قلنا: لا يجب ذلك، ولهذا جـاز عنـدنـا أن يجتمع الضـدّان بل الأضـداد في الـوجوب، ألا تـرى أنّ المصلّي في آخر الـوقت هو مخيّر بين أن يصلّي في أيّ زوايـا البيت شاء، والصلاة في الزوايا متضادّة، وكلّ واحد يقوم مقام الآخر في الوجوب، مع التضادّ.

فإن قدّرنـا أنّه لا ينفكّ عن الـواجب إلاّ بفعل واحد أو أفعـال، فذلك محرّم عليه، لأنّ الواجب المضيّق هو الـذي ليس له أن يخل به، فكلّ فعل لا يكون مخلاً بالواجب إلاّ به، ولا ينفك مع الإخلال منه، فلابدّ من كونه محظوراً.

وأمّـا النهي، فيقتضي أن لا يفعل المكلّف ذلـك المنهيّ عنـه، وأضـداد هـذا الفعل موقوفة على الدليل، فإن كان المكلَّف لا ينفك متى لم يفعل، من أمر واحد، فهو واجب عليـه بلا شبهة، لأنّ ما أوجب مجانبة الفعـل المحرّم، وأن لا يفعله، يقتضي فعل ذلك.

وممّا يبيّن فساد مذهب من ذهب إلى أنّ الأمر بالشيء في المعنى نهي عن ضدّه، أنّ الله تعالى قد كره الزِّنا وأراد الصلاة، وأمر بالصلاة ونهى عن الزنا، وهذا يقتضي أن يكون الفعل الواحد الّذي هو قعوده عنهما مراداً مكروهاً، أو مأموراً به منهيّاً عنه.

وكان يجب أيضاً أن يكون أحدنا متى أراد خروج الغاصب من أحد بابي الدار، أن يكون كارهاً لخروجه من الباب الآخر، كما يكره تصرّفه في الدار، وفساد ذلك ظاهر.

الفصل العاشر:

في الأمر بالشيء على وجه التخيير

اعلم أنّ الصحيح أنّ الكفّارات الثلاث في حنث اليمين واجبات كلّهنّ، لكن على جهة التخيير، بخلاف ما قاله الفقهاء من أنّ الواجب منهنّ واحدة لا بعينها.[1] وفي كشف المذهب هاهنا وتحقيقه إزالة للشُّبهة فيه.

ونحن نعلم أنّ تكليفه تعالى للشَّرائع تابع للمصلحة والألطاف، وليس يمتنع أن يعلم في أمر معيَّن أنّ المكلَّف لا يصلح في دينه إلاّ عليه، وأنّه لا يقوم غيره في ذلك مقامه، فلابدّ من إيجابه على جهة التَّضييق. وغير ممتنع أن يعلم في أمرين أو أُمور مختلفة أنّ كلّ واحد في مصلحة المكلّف في دينه كالآخر من غير ترجيح،

---

١. وهو مختار الشيخ الطوسي في العدة:١/ ٢٢٠ وذهب إليه كثير من المتكلّمين وأعيان المعتزلة؛ واختار الشيخ المفيد في التذكرة:٣١ أنّ الواجب واحد لا بعينه وهو مذهب أئمة المذاهب وأكثر الفقهاء وجماعة من المتكلّمين. وحكى أبو عبد الله البصري عن أبي الحسن الكرخي القولين. راجع العدة:١/ ٢١٩ـ ٢٢٠.

فلابدّ والحال هـذه من الإيجاب على طريقة التخيير، للتّسـاوي في وجه المصلحة، والشاهد يقضي بها ذكـرناه، لأنّ أحدنا إذا أراد مصلحـة ولده، وعلم، أو غلب في ظنّه أنّه لا يصلح إلاّ بأن يفعل به فعـلاً مخصوصاً، وجب ذلك الفعل معيّناً؛ و إذا غلب في ظنّه تساوي فعلين أو أفعال في مصلحته، كان مخيّراً فيها. والقول بوجوب بعض ذلك دون بعض كا لمتناقض.

وأقوى ما دلّ على ما ذكرناه أنّ الكفّـارات الثلاث متساوية في جميع الأحكام الشرعيّة، لأنّ كلّ واحـدة منها تقوم مقـام الأُخرى في براءة ذمّـة المكلّف و إسقاط الحنث عنه، وكلّ حكم شرعيّ لواحدة منها فهـو للأُخرى، فلا يجوز مع التساوي في الأحكـــام أن يختلف في الصفـــة، لأنّ اختـلاف الصفـــات يقتضي اختـــلاف الأحكام، من حيث كانت الأحكـام صادرة عن الأحوال والصفات، فكيف يجوز أن يكون الواجب من الكفّارات واحدة، وأحكام الكلّ الشرعيّة متساوية متعادلة، وهل ذلك إلاّ مناقضة؟! ولو جاز أن تتساوى أُمور في الأحكام، ويختصّ الوجوب بأحدها، جاز أن تتساوى أُمور في كونها مفسدة في الدين، وتكون مختلفة في القبح أو التحريم والحظر.

وأيُّ فـرق بين القول بأنّ الـواجب من الكفّـارات واحدة، والكلُّ متسـاو في الأحكـام، وبين القول بأنّ المحظـور من أُمور متسـاوية في المفسـدة هو واحـد لا بعينه.

وممّا يستدلّ به: أنّ الواجب من الكفّـارات لو كان واحداً لا بعينه، لوجب أن يجعل الله تعـالى للمكلّف طـريقـاً إلى تمييـزه قبل أن يفعلـه، لأنّ تكليفـه أن يفعل واحداً لا بعينه من جملة ثلاث يجري مجرى تكليفه ما لا يطاق.

وليس لهم أن يقولوا: أيُّ حاجة به إلى التَّمييز ، وأيُّ شيء فعله كان الواجب، وذلك أنّ الأمر إذا كان على ما ذكروه، فهو تصريـح بوجوب الثلاث، لأنّه إذا كان

أيُّ شيء فعله منها فهو الواجب، فهل هذا إلاّ تصريح بأنّ الكلّ واجب.

فإن قالوا: ليس يمتنع أن يكون اختيار المكلّف له علماً على وجوبه وتعيُّنه.

قلنا: هذا يؤدّي إلى مذهب مويس بن عمران[1]، في أنّ الله تعالى يكلّف العبد أن يختار ما يشاء من العبادات، ويكون مصلحة باختياره، لأنّ الله تعالى علم أنّه لا يختار إلاّ الصلاح من غير أمارة مميّزة متقدّمة. ويلزم عليه أن يكلّف تمييز نبيّ صادق ممّن ليس بنبيّ من غير أمارة ولا دلالة مميّزة متقدّمة.

وبعد، فإنّ اختيار المكلّف إنّما يكون تابعاً لأحوال الفعل وصفاته، ولا تكون أحوال الفعل تابعة لاختيار المكلّف وإرادته، ألا ترى أنّ وجوب الفعل هو الداعي إلى اختياره له على غيره، فيجب أن يتقدّم العلم بالوجوب على الاختيار، ولا يجعل الاختيار متقدّماً على الوجوب.

وبعد، فليس يخلو الاختيار من أن يكون مؤثّراً في وجود الفعل، أومؤثّراً في حصول الصفة الّتي لأجلها كان مصلحة في الدين. والأوّل هو الصحيح، والثاني باطل، لأنّ كونه مصلحة لا يجوز أن يؤثّر فيه حال القادر، وحال القادر لا يؤثّر إلاّ في مجرّد الوجوب، ألا ترى أنّ ما أوجبه الله تعالى من الفعل المعيّن لا يؤثّر حال القادر في الصفة الّتي لأجلها كان واجباً، بل في مجرّد الوجود، فكذلك الواجب على جهة التخيير.

فإذا قالوا: أليس قد يصحّ البيع بقدر مخصوص من الكيل من جملة صبرة، ويتعيّن باختيار القابض وقت القبض، فكيف أحلتم أن يكون للاختيار مدخل في التَّعيين؟

قلنا: إنّما أنكرنا أن يكون للاختيار مدخل في المصالح الدينيّة ووجوب

---

١. مويس بن عمران أحد المتكلّمين، ذكره الجاحظ وحكى عنه حكايات. إكمال الكمال:٧/ ٣٠٠.

الواجبات منهـا، فأمّا ما لا يتعلّق با لمصـالح الدينيّة من المعـاملات فقد يجوز أن يتعينّ عند القبض بالاختيار.

وممّا يدلُّ أيضـاً أنّه لو كان الـواحدة من الكفّارات هو الـواجب لا بعينه، لما صحّ القول بأنّ للمكفّر أن يكفّر بأيّ الثلاث شاء.

وأيضاً فإنّ الواجب وإن لم يتعيّن للمكفّر، فإنّ الله تعـالى يعلمه، لأنّه يعلم ما الّذي يكفّر به المكفّر من جملة الثـلاث، فيجب على هذا القول أن يكون الله تعالى مـوجباً لـذلك بعينه، ولـو كان كـذلك لما اجتمعت الأُمّة على أنّـه لو كفّـر بغيره، لأجزأه، كما لا يجوز أن يجزيه، لو كفّر برابع.

وليس لهم أن يقولوا: جـوازه عند الأُمّة لا يدلُّ على وجوبه، لأنّـه قد يجزي ما ليس بواجب عن الواجب كالطهارة قبل دخول الوقت، وذلك أنّهم لمّا أجمعوا على جواز ما لم يكفِّر بـه وإجزائه، فقد أجمعوا على أنّه كان يجزي على وجـه لا فرق بينه وبين ما اختاره.

[في أدلّة القائلين بوجوب واحد لا بعينه والرد عليها]

وقد تعلّق من خالفنا بأشياء:

منها: أنّ القـول بالتخيير يـؤدّي إلى أن يكون المكلَّف مخيّراً بين عبيـد الدنيـا كلّها، وكذلك الكسوة والإطعام، وذلك فاسدٌ.

ومنها: أنّه تعالى لو نصّ على أنّي أوجبت واحداً لا بعينه، لكان هو الواجب، فكذلك إذا خيّر فيه، لأنّ المعنى واحد.

ومنها: أنّـه لـو فعل الكلّ، لكان الـواجب واحـداً بإجماع، فكـذلك يجب أن يكون الواجب واحداً قبل أن يفعل.

ومنها: أنّ الجميع لو وجب على جهـة التخيير، والجمع بين الثلاث ممكن، لوجب أن تكون واجبة على سبيل الجمع، كما أنّ ما نهي عنه تخييره كجمعه.

فيقال لهم فيما تعلّقوا بـه أوّلاً: إنّ التخيير لا يكون إلاّ بين أُمور تدخل في الإمكان، فالمكفّر مخيّر بين عتق من يتمكّن من عتقه في الحال، وكذلك القول في الإطعام والكسوة، فإذا لم يملك المكفّر إلاّ رقبة واحدة، زال التخيير في الرقاب، لأنّه لا يجوز أن يكون مخيّراً بين عتق عبد يملكه وبين عتق عبد لا يملكه، ولهذا نقول: إنّه متى ضاق وقت الصلاة، فالمصلّي مخيّر بين البقاع المتقاربة دون المتباعدة، وإذا كان الوقت واسعاً، جاز أن يتعدّى التخيير إلى الأماكن المتباعدة.

على أنّ هذا المعترض يلزمه أن يكون المكفّر مأموراً بعتق واحد من عبيد الدنيا كلّها، وكذلك في الإطعام والكسوة، فليس ينفصل من ذلك إلاّ بمثل ما ذكرناه من اعتبار الطاقة والإمكان.

ويقال لهم فيما تعلّقوا به ثانياً: ومَنْ الّذي يسلّم لكم جواز أن ينصّ الله تعالى على أنّي أوجبت واحداً لا بعينه؟ أو ليس قد بيّنّا أنّ ذلك لا يصحّ في التكليف، وبيّنّا أيضاً أنّ الأُمور المتساوية في وجه المصلحة لا يجوز أن يوجب بعضها دون بعض؟

ويقال لهم فيما تعلّقوا به ثالثاً: إنّا لا نقول فيما فعله: إنّه واجب إلاّ على وجه دون وجه، ولابدّ من تفصيل بيان هذه الجملة، فنقول: إنّ قولنا: واجب، قد يطلق، وقد يضاف: فإذا أُطلق، أفاد وقوعه على وجه الوجوب، ولم يجز إجراء هذه العبارة على المعدوم إلاّ مجازاً واتّساعاً، ويجري «واجب» في هذه القضيّة مجرى قولنا في الفعل: إنّه حسن.

فأمّا المضاف فقولنا: واجب على المكلّف، وهذا وجه يختصّ المعدوم، فإنّ

الموجود لا يصحّ أن يفعل، وكلامنا في الكفّارات الثلاث أيّها هو الواجب؟ وإنّما المراد به ما الّذي يجب أن يفعله المكلّف منها؟ فإذا فعل واحداً منها، فقد خرج من أن يجب عليه، وإنّما نقول: كان واجباً عليه، وكذلك: إذا فعل الثلاث، فقد خرجت من أن تكون واجبة عليه على سبيل التخيير لأنّه لا تخيير بعد الوجود.

فإن قيل: إذا جمع بين الكلّ، ما الواجب المطلق منها؟

قلنا: إن كان جمع بينها، لم يخل من أن يكون فعل واحداً بعد الآخر، أو كان وقت الجميع واحداً، فإن كان الأوّل، فالّذي يستحقُّ عليه ثواب الواجب هو الأوّل، وإن جمع بينها في وقت واحد، استحقّ ثواب الواجب على أعلاها وأكثرها ثواباً، ولا معنى للنظر في تعيين ما يستحقّ به ثواب الواجب، لأنّه لا فائدة له فيما يتعلّق بالتكليف، ولا حجّة للفقهاء فيما اختلفنا فيه، لأنّا إنّما نخالفهم فيما يجب أن يفعله المكلّف من الكفّارات قبل أن يفعله، فنقول: إنّ الجميع واجب على سبيل التخيير، ويقولون: الواجب واحد لا بعينه، فأيّ منفعة لهم في أن يكون المستحقّ به ثواب الواجب بعد الفعل هو واحد؟ ومعنى قولنا هاهنا: إنّه واجب، غير المعنى فيما اختلفنا فيه، ولا شاهد في أحد الأمرين على الآخر مع اختلاف المعنى، وإنّما تشاغل بذلك من الفقهاء من لا قدرة له على التفرقة بين هذه المعاني وترتيبها مراتبها.

ويقال لهم فيما تعلّقوا به رابعاً: ليس بواجب فيما وجب على سبيل التخيير أن يكون واجباً على طريقة الجمع ـ وإن كان الجمع بينه ممكناً ـ لأنّا قد بيّنّا أنّ الأُمور المتساوية في حكم من الأحكام إنّما تجب على التخيير دون الجمع، لأنّه لا وجه لوجوبها جميعاً، ألا ترى أنّ من غلب في ظنّه أنّ مصلحة ولده تكون في أفعال متغايرة يقوم كلُّ واحد منها مقام صاحبه، إنّما يجب عليه هذه الأفعال على سبيل

التخيير، ولا يجوز أن يجب عليه الجمع بينها، لأنّه لا وجه لوجوبه على هذا الوجه.
فأمّا قياسهم ذلك على ما يتناوله النهي، فسيجيء الكلام فيه في باب النهي، ونذكر الصحيح منه بمشيّة الله تعالى.

واعلم أنّ ما كلّفه الله تعالى ينقسم إلى وجوه ثلاثة:

أوّلها: أن يكلّف الله تعالى الفعل بأن يريده، ويكره كلّ تروكه، فعبّرنا عمّا هذه حاله بأنّه واجب مضيّق.

والقسم الثاني: أن يريد تعالى الأفعال، ولا يكره ترك كلّ واحد منها إلى الآخر، ويكره تروكها أجمع، فعبّرنا عنها بأنّها واجبة على سبيل التخيير، كالكفّارات.

والقسم الثالث: أن يريد تعالى الفعل، ولا يكره شيئاً من تروكه، فعبّرنا عن ذلك بأنّه ندب.

وينقسم ما خيّر الله تعالى فيه إلى ثلاثة أقسام:

أحدها: أن يريد الله ـ تعالى ـ كلَّ أحد من ما خيّر فيه مجتمعاً أو منفرداً، وإن كان عند الوجود الواجب منه الواحد، كالكفّارات.

وثانيها: أن يريد كلّ واحد، ويكره فعله مع الآخر، مثاله أمر الوليّ بتزويج من إليه أمره من النساء، لأنّه أُريد منه تزويجها من كلّ زوج بانفراده، وكره ذلك منه مع غيره.

وثالثها: أن يريد كلَّ واحد على الانفراد، ومع اجتماع غيره إليه لا يريده، ولا يكرهه، ومثاله ستر العورة للصلاة، لأنّه مخيّر في سترها، والجمع في ذلك مباح، ليس بمراد ولا مكروه.

الفصل الحادي عشر:

في الأمر المطلق هل يقتضي المرّة الواحدة أو التكرار؟

أُختلف في ذلك، فذهب قوم إلى أنّ مطلق الأمر يفيد التكرار، وينزّلونه منزلة أن يقول له: افعل أبداً.[١]

وذهب آخرون إلى أنّه يقتضي بظاهره المرّة الواحدة من غير زيادة عليها.[٢]

وذهب آخرون إلى الوقف في مطلق الأمر بين التكرار والاقتصار على المرّة الواحدة.

وتحقيق موضع الخلاف إنّما هو في الزيادة على المرّة الواحدة، لأنّ الأمر قد تناول المرّة الواحدة بلا خلاف بين الجماعة، وإنّما ادّعى أصحاب التكرار أنّه أرادها وأراد الزيادة عليها، وقال المقتصرون على المرّة الواحدة: إنّه أرادها ولم يرد زيادة عليها، وقال صاحب الوقف: أراد المرّة بلا شكّ، وما زاد عليها لست أعلم هل أراده، كما قال أصحاب التكرار، أو لم يرده، كما قال أصحاب المرّة، فأنا واقف

---

١. وهو مختار القاضي أبي بكر الباقلاني وأبي حاتم الرازي كما في شرح اللمع: ١/ ٢١٩، وأبي إسحاق الاسفرايني وجماعة من الفقهاء والمتكلّمين كما في نهاية الوصول إلى علم الأُصول للعلامة الحلّي: ١/ ٤٣٥.

٢. وهو مختار أكثر المتكلّمين والفقهاء، وهو المحكي عن أبي الحسن الكرخي، والظاهر من قول الشافعي. ومن أصحابنا الإمامية فقد ذهب إليه المفيد في التذكرة: ٣٠ وتبعه الشيخ الطوسي في العدة: ١/ ٢٠٠.

فيما زاد على المرّة لا فيها نفسها، وهذا هو الصحيح.[١]

والّذي يدلُّ عليه أشياء:

أوّلها: أنّه لا يجوز أن يفهم من اللّفظ ما لا يقتضيه ظاهره، وكيفيّة تناوله لما هو متناولٌ له، وقد علمنا أنّ ظاهر قول القائل: «اضرب» غير متناول لعدد في كثرة وقلّة، كما أنّه غير متناول لمكان ولا زمان ولا آلة يقع بها الضرب، فيجب أن لا يفهم من إطلاقه ما لا يقتضيه لفظه، وإنّما يقطع على المرّة الواحدة، لأنّها أقلُّ ما يمتثل به الأمر، فلابدّ من كونها مرادة.

وثانيها: أنّه لا خلاف أنّ لفظ الأمر قد يرد في القرآن وعرف الاستعمال، ويراد به تارة التكرار، وأُخرى المرّة الواحدة من غير زيادة، وقد بيّنا أنّ ظاهر استعمال اللّفظة في معنيين مختلفين يدلُّ على أنّها حقيقة فيهما ومشتركة بينهما إلاّ أن تقوم دلالة.

وثالثها: حسن استفهام من أمر أمراً مطلقاً ولا عهد ولا عادة ولا قرينة على المراد، وهل هو الاقتصار على المرّة الواحدة أو التكرار، وحسن الاستفهام دالٌّ على اشتراك اللّفظ وعدم اختصاصه.

ورابعها: أنّا نعلم حسن قول القائل لغيره: افعل كذا وكذا أبداً، أو: افعله مرّة واحدة بلا زيادة عليها، فلو كان مطلق اللّفظ موضوعاً للتكرار، لما حسن أن يقول له: افعل أبداً، لأنّه مفهوم من قوله الأوّل، ولو كان موضوعاً للمرّة الواحدة بلا زيادة عليها، لما حسن أن يقول: افعل مرّة واحدة ولا تزد عليها، لأنّ ذلك عبث

---

١. وهو مختار أبي الحسين البصري في المعتمد:١/ ٩٨. أمّا الرازي فقد قال في محصوله:١/ ٢٣٧: الأمر المطلق لا يفيد التكرار، بل يفيد طلب الماهية من غير إشعار بالوحدة والكثرة، إلاّ أنّ ذلك المطلوب لما حصل بالمرة الواحدة لا جرم يكتفى بها. وتبعه في ذلك العلاّمة الحلّي في نهاية الوصول إلى علم الأُصول:١/ ٤٣٥.

غير مفيد.

فإن ذكروا: أنّه يفيد التأكيد وهو معنى مقصود.

قلنا: التأكيد إن لم يفد فائدة زائدة على فائدة اللّفظ المؤكّد، كان عبثاً ولغواً، والكلام موضوع للإفادة، فلا يجوز أن يستعمل منه ما لا فائدة فيه.

[أدلّة القائلين بدلالة الأمر على التكرار والجواب عنها]

وقد تعلّق من قال بالتكرار بأشياء:

أوّلها: قولهم: «إنّ أوامر القرآن المطلقة تقتضي التكرار».

ثانيها: قياس الأمر على النهي في اقتضائه التكرار.

ثالثها: إنّ الأمر المطلق ليس بأن يتناول بعض الأوقات أولى من بعض، فيجب تناوله الكلّ.

ورابعها: قولهم: «لو لم يقتض التكرار، لما صحّ دخول النَّسخ فيه».

وخامسها: قولهم: «لو لم يقتض التكرار، لما حسن أن يقول افعل مرّة واحدة».

وسادسها: قولهم: «لو لم يقتض التكرار، لكان المفعول ثانياً قضاء لا أداء».

فيقال لهم فيما تعلّقوا به أوّلاً: إنّا لا نسلّم لكم أنّ أوامر القرآن كلّها تقتضي التكرار، فإنّ فيها ما يقتضي المرّة الواحدة كالحجّ والعمرة عند من أوجبها، والّذي يتكرّر من ذلك فتكرّره مختلف غير متّفق، ألا ترى أنّ الصيام والزكاة يتكرّران في كلّ عام مرّة، والصلاة تتكرّر في كلّ يوم خمس مرّات، فالتكرار مختلف كما تراه، ولو كان مجرّد الأمر يقتضي التكرار، لما اختلف هذا الاختلاف.

وبعد، فالتكرار إنّما علم بدليل، وخلافنا إنّما هو في موضوع اللّغة و مقتضى الأمر المطلق، والصحيح أنّ كلّ أمر في القرآن حملناه على المرّة الواحدة فإنّما حملناه

عليها بـدليل غير الظاهـر، وكلّ أمر حملنـاه على التكرار فـإنّما حملناه عليه بـدليل سوى الظاهر.

ويقال لهم فيما تعلّقوا به ثانياً: إنّ النهي عندنا كالأمر في أنّه لا يقتضي التكرار بإطلاقه وبمجرّده، وإنّما نحمله عليه متى حملناه بدليل غير الظاهر، ونحن نسوّي بين الأمر والنهي في هذه القضيّة.

وقد فصّل قوم بين الأمر والنهي بأنّ النهي يقتضي قبح الفعل، وقبحه مستمرٌّ، فتكرّر لذلك. وهذا ليس بشيء، لأنّ نهي الحكيم يقتضي قبح الفعل لا محالة، غير أنّ قبحـه ربما اختصّ بـوقت دون وقت، فـلا يجب استمـراره في جميع الأوقـات المستقبلة، ولا يمتنع أن يختصّ ببعضها دون بعض، كما قلنـاه في الوجوب الصادر عن الأمر، فإذا لم يجب في الأمر التكرار، فكذلك في النهي.

ويقال لهم فيما تعلّقوا به ثالثاً: إنّما يجب ــ إذا لم يختصّ لفظ الأمـر وقتـاً دون وقت ــ أن لا يحمل على شيء من الأوقـات، إلاّ بدليل، ولا نحملـه على الجميع، فكيف نحملـه على الجميع، ولم يتناول بلفظـه الجميع، كما لم يتناول المرّة الـواحدة بلفظه، وهذه الطريقة تدلُّ على وجوب التوقّف على الدليل والبيان.

ويعارض من سلك هذه الطريقة بقول القائل: لقيت رجلاً، أو أكلت شيئاً، ونحن نعلم أنّ قـوله ليس بأن يتنـاول بعض من له صفـة مخصوصـة من الرجـال بأدون من بعضٍ، وكـذلك في الشيء المأكول: إنّـه ليس بأن يتنـاول مأكولاً بعينـه أولى من غيره، ولا يجب مع ذلك أن يحمل قوله: لقيت رجلاً، على أنّه لقي رجلاً له كلُّ الصفات الّتي تكون للـرجال ممّا ليس بمتضادّ، كأنّه لقي رجلاً طـويلاً أسود عاقـلاً فقيهاً قـرشيّاً لـه كلُّ الصفات الّتي ليس قـوله بأن يتنـاول بعضها أولى من بعض، وكذلك في المأكول وصفاته، ومعلوم خلاف ذلك.

ويقال لهم فيما تعلّقوا به رابعاً: إنّا وإن لم نقل: إنّ التكـرار مفهوم من مطلق الأمر، فعندنا أنّا قد نعلمه بـدليل، ومن جملة أدلّة التكرار دخول النسخ، فبدخول النسخ نعلم أنّه متكرّر.

ويقال لهم فيما تعلّقوا به خامساً: قد بيّنا أنّ قول القـائل عقيب الأمر: أبداً أو مرّة واحـدة، يدلُّ على صحّـة ما ذهبنـا إليه من احتمالـه للأمـرين، ومن تعلّق بما حكيناه، ينتقض كلامه بقول القـائل: افعل أبداً، فإنّه لو كان لفظ «افعل» يقتضي التكرار، لما جاز أن يقول: افعل أبداً، لأنّه مفهوم من قوله الأوّل، ولو كان موضوعاً للمرّة الواحـدة لما حسن أن يقول أبداً: مرّة فإن قـال إنّما حسن ذلك تأكيداً، فقد بيّنّا ما في التأكيـد. على أنّه إن رضي بالتأكيد فليرض بمثلـه في من قال: افعل مرّة واحدة.

ويقال لهم فيما تعلّقـوا به سـادساً: إنّ من يقـول: إنّ الأمـر على الفور، وإنّـه يقتضي المرّة الـواحـدة، يقـول: إنّ المفعـول ثـانيـاً قضـاء في المعنى، وليس بأداء، والصحيح أنّه ليس بقضاء، لأنّا قد بيّنّا أنّ مطلق الأمر لا يقتضي بلفظه لا مرّة ولا مرّات، وسنبيّن أنّه لا يقتضي فوراً ولا تراخياً، وأنّ اللّفظ محتمل لذلك كلّه، وإن لم يعلم إلاّ بدليل، فلا يجب أن يكون المفعـول في شيء من هذه الأوقات قضاء، لأنّ اللّفظ يحتمله كما يحتمل غيره.

[أدلّة القائلين بدلالة الأمر على المرّة والجواب عنها]

وأمّا من ذهب إلى أنّ مجرّد الأمـر يقتضي المرّة الواحدة بلا زيادة عليهـا. فإنّه تعلّق بأشياء:

أوّلها: أنّ أهل اللّغة لا يختلفون في أنّ من أمر غيره بفعل ــ ولا عادة متقدّمة ــ إنّه يعقل مرّة واحدة بلا زيادة عليها.

وثانيها: أنّ أهل اللّغة اشتقّوا من المصدر الّذي هو الضرب أمثلة: من جملتها ضَرَبَ ويَضْرِبُ وسَيَضْرِبُ، ومن جملتها اضْرِبْ، وقد علمنا أنّ جميع ما اشتقّوه لا يفيد التكرار، فيجب أن يكون الأمر بمثابته.

وثالثها: أنّ الآمر غيره بأن يضرب إنّما أمره بأن يجعل نفسه ضارباً، وهو قد يكون بهذه الصفة بالمرّة الواحدة، فلا يجب مازاد عليها.

ورابعها: أنّهم حملوا الأمر على الإيقاعات والتمليكات والتوكيلات في أنّه لا يفيد التكرار.

فيقال لهم فيما تعلّقوا به أوّلاً: قد اقتصرتم على الدعوى، لأنّا لا نسلّم لكم أنّ المأمور بأن يفعل ولا عهد ولا عادة ولا علم بقصد المخاطب يعقل المرّة الواحدة، فدلّوا على ذلك، فهي دعوى منكم.

ثم نعارضهم بمن أمر غيره في الشاهد، وعقل منه التكرار، فإذا قالوا : إنّ ذلك بدلالة وقرينة، قلنا فيما تعلّقوا به مثله.

ويقال لهم فيما تعلّقوا به ثانياً: ومن سلّم لكم في الأمثلة المشتقّة من الضرب: مثل ضَرَبَ و يَضْرِبُ أنّ المراد به دفعةً واحدةً من غير زيادة؟ وأيُّ عاقل يقطع وقد سمع قائلاً يقول: ضَرَبَ زيدٌ عَمْراً، على أنّه ضَرَبَه مرّة واحدة بلا زيادة عليها؟ والاحتمال في أمثلة الأمر كالاحتمال في أمثلة الخبر، ولهذا يحسن أن يستفهم من قال: ضَرَبَ زيدٌ عَمْراً، هل ضَرَبَهُ مرّة أو مرّات؟ كما يحسن أن يستفهم مع الأمر، فالخلاف في الجميع واحد، فلا ينبغي أن يستشهد بأحد الأمرين على الآخر.

ويقال لهم فيما تعلّقوا به ثالثاً: لا شبهة في أنّ الآمر غيره بأن يضرب إنّما أمره بأن يصير ضارباً، غير أنّه يصير ضارباً بالدفعة وبالدفعات، فمن أين أنّه أمره بأقلّ ما يستحقّ به هذا الاسم، فهذا موضع الخلاف، ولذلك يحسن أن يستفهمه

عن مراده، ولو كان مفهوماً، لما حسن الاستفهام.

ويقال لهم فيما تعلّقوا به رابعاً: فيما ذكرتموه ما لا يمكن فيه التكرار، ولا يصحّ تزايده في الشريعة، وهو الملك والعتق، وأمّا الطلاق فإنّ التكرار إنّما يصحّ فيه إلى حدّ، وهو بلوغ الثلاث، ثمّ لا يصحّ التزايد، وإنّما حمل أهل الشرع قول القائل: أنتِ طالقٌ على الواحدة شرعاً وتوقيفاً، ولولا ذلك لكان إطلاق القول محتملاً ولذلك اختلفوا في أنّه إذا قال: أنتِ طالقٌ ثلاثاً، فذهب قوم إلى وقوع الثلاث، وآخرون إلى وقوع واحدة، وآخرون إلى أنّه لم يقع شيء، وهذا بحسب ما قادتهم إليه الطُّرق الشرعيّة.

الفصل الثاني عشر:

في أنّ الأمر المعلَّق بشرط أو صفة هل يتكرّر بتكرارهما؟

قد ذهب قوم إلى أنّه يتكرّر بتكرارهما[1]. والصحيح أنّ الأمر المطلق في هذه القضيّة كالمشروط، وأنّ الشرط لا يقتضي فيه زيادة على ما اقتضاه إطلاقه، فإن كان إذا أُطلق اقتضى المرّة الواحدة، فكذلك حكمه مع الشرط؛ وإن كان مطلقاً يقتضي التكرار، فكذلك إذا كان مشروطاً؛ وإن كان التَّوقُّف بين الأمرين واجباً مع

---

١ . إنّ محلّ النزاع في هذه المسألة مبني على الحكم في المسألة السابقة، فمن قال بالتكرار لمجرد الأمر قال به هنا، ومن قال إنّه يفيد مرّة واحدة قال به هنا أيضاً. فراجع ما ذكرناه في المسألة السابقة للاطّلاع على المزيد. وراجع أيضاً نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ١/ ٤٤٣ والمحصول: ١/ ٢٤٣.

الإطلاق، فكذلك مع الشرط.[١]

والّذي يدلّ على ذلك كلّ شيء دللنا به على أنّ الأمر المطلق لا يقتضي التكرار من الوجوه الأربعة فلا معنى لإعادتها.

ويدلُّ على ذلك أيضاً أنّ من شأن الصفة أو الشرط إذا ورد عقيب الأمر أن يختصّ ما يتناوله الأمر بذلك الشرط أو بتلك الصفة من غير تأثير في تكثير له ولا تقليل، ولا يجري تعقُّب الصفة أو الشرط للأمر مجرى تعقُّب الاستثناء، لأنّ الاستثناء يؤثّر في عدد ما تناولته الجملة المتقدمة، فيقلّل منها، فإذاً خالف حكم الشرط في هذا الباب حكم الاستثناء، ووجب أن يفهم من مشروط الأمر ما كنّا نفهمه من مطلقه في قلّة أو كثرة.

[أدلّة القائلين بتكرّر الأمر المعلّق بشرط أو صفة بتكرارهما والجواب عنها]

وقد تعلّق من ذهب إلى التكرار بتكرّر الصفة أو الشرط بأشياء:[٢]

أوّلها: أنّ كلّ أمر ورد في القرآن مقيّداً بشرط أو صفة يتكرّر بتكرّرهما، كقوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فاطَّهَروا﴾[٣]، وقوله سبحانه: ﴿الزّانيةُ وَالزاني فَاجْلِدُوا كُلَّ واحدٍ مِنْهُما مِئةَ جَلدَةٍ﴾.[٤]

وثانيها: حملهم الشرط على العلّة، فإنّها إذا تكرّرت تكرّر الحكم، وكذلك الشرط.

وثالثها: أنّه لو لم يتكرّر، لكان الفعل إذا لم يفعل مع الشرط الأوّل وفعل مع

---

١. وهو مختار الشيخ المفيد في التذكرة: ٣٠، والشيخ الطوسي في العدة: ١/ ٢٠٦.

٢. راجع المعتمد في أُصول الفقه: ١/ ١٠٨؛ شرح اللمع: ١/ ٢٣٠.

٣. المائدة: ٦.

٤. النور: ٢.

الثاني، يكون قضاء لا أداء.

ورابعها: حمل الأمر المعلّق بشرط على النهي المعلّق بشرط في وجوب التكرار.

فيقال لهم فيما تعلّقوا به أوّلاً: قد مضى في الفصل الأوّل أنّ وجود الشيء لا يدلُّ على أنّه لا يجوز سواه، وأنّ الّذي علم تكرّره في أوامر القرآن إنّما علم بدليل غير الظاهر.

ثمّ إنّ التكرار أيضاً مختلف لا يجري على طريقة واحدة، فعلم أنّ اللّفظ لا يقتضيه وإنّما المرجع فيه إلى الدليل، كقوله تعالى: ﴿**إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَوٰةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ**﴾[1]، يعني: إذا عزمتم عليها، ونحن لا نسلّم أنّه يفيد إيجاب الوضوء لكلّ صلاة عند تكرارها، كصلاة الجنازة، لا تجب فيها طهارة، وإن كانت صلاة.

ويقال لهم فيما تعلّقوا به ثانياً: ليس العلّة كالشرط، لأنّ العلّة مؤثّرة في المعلول وموجبة له، فلابدّ من تكرّره بتكرّرها، والشرط ليس بموجب ولا مؤثّر، وإن وقف الحكم عليه، فلا يجب أن يتكرّر المشروط بتكرّره، اللّهمّ إلّا أن يصير الشرط مع كونه شرطاً علّة، فيتكرّر من حيث كان علّة لا من حيث كان شرطاً، ولذلك تكرّر وجوب الغسل بتكرّر الجنابة، لأنّها علّة فيه وموجبة له.

والشُّروط العقلية في أنّها غير موجبة كالشروط السمعيّة، لأنّ الشرط في صحّة كون أحدنا قادراً هو كونه حيّاً، ولا يصحّ كونه قادراً وليس بحيّ، وقد يكون حيّاً وإن لم يكن قادراً، ولا تحلُّه القدرة إلّا ويجب كونه قادراً. ويعلم

---

١. المائدة:٦.

الفرق بين العلّة والشرط عقلاً وسمعاً.

ويقال لهم فيما تعلّقوا به ثالثاً: إنّ في الناس من يذهب إلى أنّه قضاء غير أداء، لأنّه علم وجوبه بدليل آخر. والصحيح أنّه ليس بقضاء، لأنّا قد بيّنّا أنّ مطلق الأمر ومشروطه محتمل للمرّة والمرّات على وجه واحد، فإذا عرف بالدليل أنّه يكون متى فعله مع الشرط الثاني مؤدّياً لا قاضياً، علمنا أنّ الأمر المشروط أُريد به كلُّ شرط مستقبل.

ويقال لهم فيما تعلّقوا به رابعاً: إنّ النهي المشروط في أنّه غير مقتض بظاهره التكرار كالنهي المطلق، والأمر والنهي جميعاً مع الإطلاق والشرط احتمال التكرار والمرّة فيهما ثابت، وإنّما يعلم في كلّ واحد منهما المرّة والمرّات بدليل سوى الظاهر، و[1]أخطأ من فرّق بين النهي المطلق وبين النهي المشروط، فقال في المطلق: إنّه يقتضي الاستمرار والتكرار، وقال في المقيّد: إنّه يقتضي مرّة واحدة.

وتعلّق من فرّق بين الأمرين بأنّ القائل إذا قال لغلامه: لا تخرج إلى بغداد، وأطلق، ولم يشترط، اقتضى ذلك الدوام، وإذا قال له: لا تخرج إذا جاء الصيف، أو هجم الشتاء، تخصّص بالمرّة الواحدة، غير صحيح، لأنّا لا نسلّم أنّ الأمر على ما ذكره، بل يجوز أن يريد مع الإطلاق المرّة الواحدة، ومع الاشتراط الاستمرار، ولهذا يحسن مع عدم العادات والأمارات أن يستفهم هذا القائل عن مراده في عموم أو خصوص، والمتعلّق بذلك مقتصر على دعوى لا برهان لها.

فإن استشهد على قوله بانعقاد اليمين، بأنّه لو حلف ليفعلنّ كيت وكيت، لم ينعقد إلّا على مرّة واحدة، وإذا حلف على ألّا يفعله، انعقد على التأبيد، ومتى حلف على الوجهين بشرط، تعلّق به، ولم يتكرّر، لأنّه لو حلف أن لا يكلّم زيداً إذا

---

١. في «ب» بزيادة: أخطأ من فرق بين الأمر والنهي المطلقين في وجوب التكرار كما.

قدم عمرو، لم يتكرّر.

فالجواب عن ذلك: أنّا إذا سلّمنا أنّ الحكم على ما قاله في اليمين المشروطة، وغير المشروطة، والمتعلّقة بالنفي والإثبات، ولم ننازع في شيء من الأحكام، كان لنا أن نقول له: من أين لك أنّ ذلك إنّما علم بأصل الوضع دون أدلّة الشرع، وإنّما خلافنا فيما يقتضيه وضع اللّغة أو عرفها، ولا خلاف في أنّ الأدلّة الشرعيّة تدلُّ على ذلك.

[دليل القائل بأنّ الأمر المشروط يقتضي المرة الواحدة والجواب عنه]

فأمّا ما تعلّق به من ذهب إلى أنّ الأمر المشروط يقتضي المرّة الواحدة من غير زيادة عليها، من أنّ المولى إذا أمر عبده أن يشتري له لحماً إذا دخل السوق، لم يعقل من ذلك التكرار، فباطل لأنّا لا نسلّم له، لأنّ العبد لا يعقل من ذلك مع الإطلاق وعدم كلّ عهد وعادة وأمارة لا مرّة ولا مراراً، ولهذا حسن منه الاستفهام، ولولا احتمال اللّفظ لما حسن ذلك.

واستشهادهم بأنّ القائل لو قال لوكيله: طلّقها إن دخلت الدار، اقتضى المرّة الواحدة من غير تكرار، باطل، لأنّ ذلك إنّما عقل شرعاً وسمعاً، والخلاف إنّما هو فيما يقتضيه الوضع والعرف اللّغوي، ولولا الشرع لكان قول القائل: طلّقها إن دخلت الدار، محتملاً للأمرين متردّداً بينهما.

الفصل الثالث عشر:

في أنّ ما يفعل بحكم الأمر هو مرّة واحدة وما زاد عليها يحتاج في إثباته إلى دليل

اعلم أنّ الأمر إذا ورد موقّتاً بوقت معيّن، ولم يفعل فيه، احتيج في وجوبه مستقبلاً إلى دليل آخر.[١]

وذهب قوم إلى أنّ الأمر يقتضي الفعل عقيبه، فإن لم يفعل اقتضى فعله من بعد، وعلى ذلك أبداً حتّى يُفعل.[٢]

والدليل على صحّة ما اخترناه أنّ الأمر متناول بلفظه الوقت الأوّل، سواء أطاع المأمور، أو عصى، وإذا كان لو أطاع لم يتناول سواه، فكذلك إذا عصى، لأنّ الطاعة أو المعصية لا تغيّر متعلّق الأمر.

وأيضاً فإنّ إيجاب الفعل في وقت مخصوص كإيجابه على صفة مخصوصة فكما أنّه لا يتناول ما ليس له تلك الصفة، فكذلك لا يتناول ما هو في غير ذلك الوقت. وممّا يؤكّد ما ذكرناه أنّ تغاير الوقتين يوجب تغاير الفعل، وليس كذلك

---

١. وهو مختار مشايخ الإمامية كالشيخ الطوسي، وأكثر الفقهاء والمتكلّمين كالجويني والغزالي والآمدي والرازي، والشيرازي وابن السبكي، وعامة أصحاب الشافعي، وهو مختار جمهور المعتزلة.
(راجع عدة الأُصول:١/ ٢٠٩ـ ٢١٠؛ الإحكام للآمدي:٢/ ٣١٦، المسألة التاسعة؛ المنخول:١٨٨؛ المحصول: ١/ ٣٢٤؛ شرح اللمع:١/ ٢٥٠، المعتمد في أُصول الفقه:١/ ١٣٥؛ أُصول السرخسي:١/ ٤٦).

٢. وهو مختار جمهور الأحناف والحنابلة والمالكية وعامة أصحاب الحديث وبعض المعتزلة. راجع المصادر المذكورة في الهامش السابق.

تغاير الصفتين، فإذا وجب ما ذكرناه في الصفة، كان أوجب في الوقت، لأنّه آكد من حيث ما ذكرناه.

فإن قيل: وما الدليل على أنّ الوقت كالصفة في هذا الحكم؟

قلنا: لا شبهة في أنّ العبادة قد تكون مصلحة في وقت دون غيره، كما تكون مصلحة لبعض الشروط أو الصفات، ألا ترى أنّ الإمساك المخصوص يكون مصلحة في النهار دون اللّيل، وفي شهر رمضان دون غيره، والوقوف بعرفة يكون مصلحة في وقت مخصوص، فقد جرى الوقت في المصالح والقرب مجرى سائر الشروط.

فإن قالوا: إذا تعلّق الفعل بذمّة المكلَّف وجب ألاّ يبرأ منه إلاّ بأن يفعله.

قلنا: إنّما تعلّق وجوب فعله في الوقت المخصوص بذمّته، وقد فات الوقت، فهو غير متمكّن في المستقبل من فعل ما كُلّفه[١] بعينه، ولا شبهة في أنّ الأمر إذا تعلّق بوقت معيّن، لم يصحّ دخول النَّسخ فيه، وإنّما يدخل في المتكرّر من مقتضى الأمر.

فإن قيل: فيجب أن يسمّى ما يفعل بعد هذا الوقت قضاء لا أداء.

قلنا: كذلك يجب.

فإن قيل: فما المراد بلفظة «قضى» في اللّغة والشرع؟

قلنا: معناها في اللّغة ينقسم إلى وجهين:

أحدهما بمعنى خَلَقَ وتمّم، كقوله تعالى: ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سبعَ سَمَٰوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ﴾.[٢]

---

١. يعني ما كلّف به، فيكون الهاء منصوباً بنزع الخافض، ولعل ذكر الباء أولى من تركه.

٢. فصّلت:١٢.

والوجه الثاني الإلزام نحو قوله سبحانه: ﴿وَقَضى رَبُّكَ أَلّا تَعْبُدُوا إِلّا إِيّاهُ﴾[١]، وقولهم: قَضَى الحاكمُ بكذا، إذا ألزمه. وأدخل قوم في هذا القسم قوله تعالى: ﴿وَقَضَيْنا إِلىٰ بَني إِسرائيلَ فِي الْكِتابِ﴾[٢] من حيث كان ما أخبر تعالى به حقّاً ثابتاً. وذهب آخرون إلى أنّ معنى هذه الآية الإعلام. وقيل في معنى قضى فلانٌ دينه: إنّه على القسم الأوّل، بمعنى أنّه وفره على مستحقّه بتمامه وكماله.

[معنى القضاء في عرف الشرع وشروطه]

وأمّا معنى هذه اللّفظة في عرف الشرع فإنّهم يسمّون الفعل قضاء، إذا جمع شروطاً ثلاثة:

أوّلها: أن يكون مثلاً للمقضيّ في الصورة أو الغرض.

وثانيها: أن يكون سبب وجوب تلك العبادة قد تقدّم حقيقة أو تقديراً.

وثالثها: أن يثبت التعبُّد بالقضاء بسبب هو غير السبب الأوّل.

ولابدّ زائداً على ذلك من أن تكون العبادة متعلّقة بوقت عرض فيه فوت، ولهذا لم نقل في الصلاة: إنّها قضاء للصوم، لاختلاف الصورة. ولا قيل في فعل إحدى الكفّارات: إنّها قضاء، لما كان سبب وجوب الكلّ واحداً، ويفعله ثانياً لما لم يفعله أوّلاً. ولذلك من قصّر في قضاء صلاةٍ عند ذكرها لا يقال فيما يفعله من بعد: إنّه قضاء للقضاء الأوّل، من حيث كان السبب واحداً. ولذلك لم نقل في صلاة الظهر إذا أُدّيت في وسط الوقت أو آخره: إنّها قضاء. ولا يقال في من أخّر

---

١. الإسراء: ٢٣.

٢. الإسراء: ٤.

الحجّ: إنّه قضاه، لا سيّما على قول من يقول بأنّه على الفور، لما كان متى فعل فلسببٍ واحد، لأنّ أوقات عمر المكلّف فيه بمنزلة وقت الصلاة.

وإنّما قيل في الحائض: إنّها تقضي الصومَ، لأنّ لما تقضيه سبباً متقدّماً يقدّر دخولها فيه. ولذلك لو كانت مجنونة، لم يلزمها القضاء، لما لم يقدّر ذلك، وعلى مذهب من يوجب القضاء على المجنون إذا أدرك بعض الشهر، يجب أن يقدّر فيه مثل ما يقدّره في الحائض.

وإنّما قيل في ما يؤدّيه من الصلاة وقد فات مع الإمام: إنّه يقضيه لما كان في حكم ما تقدّم سبب وجوبه، لأنّ السبب الّذي له يفعله أخيراً غير السبب الّذي (له يجب)[1] أوّلاً.

وإنّما قيل في المفسد لحجّه: إنّه يقضي الحجّ، لأنّه لزمه بسبب ثانٍ، إذ كان الأوّل لزمه بالدخول في الإحرام، والثاني لزمه لأجل الفساد الّذي وقع.

فإن قيل: فكيف يصحّ دخول القضاء في النوافل، وليس هناك سبب وجوب، ولا سبب تعبّد متكرّر؟

قلنا: من يقول بدخول القضاء في النوافل لابدّ من أن يجعل للتعبُّد، الثاني سبباً ثانياً، فكأنّه إذا لم يفعل ركعتي الفجر في وقتها، يجعل الفوت سبباً ثانياً للتعبّد بفعل مثله بنيّة مخصوصة، ويسمّى قضاء، ولابدّ من أن يجعل لهذا السبب مزيّة في فعل ركعتي الفجر، ولذلك لا يجعل هذا القضاء بمنزلة ما يبتديه من النوافل. وأمّا النوافل وإن لم يكن لها سبب وجوب تقدّم، فالسبب في الندب إليها والتعبّد بها متقدّم لا محالة.

---

١. في «ب»: يجب عليه، وفي «ج» :يجب له.

الفصل الرابع عشر:

في الأمر هل يقتضي إجزاء الفعل المأمور به؟

إعلم أنّ جميع الفقهاء يذهبون إلى أنّ امتثال الفعل المأمور به يقتضي إجزاءه.

وذهب قوم إلى أنّ إجزاءه إنّما يعلم بدليل، وغير ممتنع ألاّ يكون مجزياً.[١]

والكلام في هـذا الموضع إنّما هو في مقتضـى وضع اللّغة وعـرفها، وأمّـا عرف الشرع فإنّا قـد بيّنّا أنّه قد استقـرّ على أنّ فعل المأمور به على الحدّ الّـذي تعلّق به الأمر يقتضي الإجزاء.

والّذي يدلُّ على أنّ وضع اللّغة لا يقتضي ذلك أنّ الإشارة بقولنا: «إجزاء» هو إلى أحكام شرعيّة، كنحو وقوع التملُّك بالبيـع، وحصول الاستباحة بعقد النكاح، ووقـوع البينونـة والفرقـة بالطـلاق، وفي الصـوم أنّه وقع مـوقع الصحة فـلا يجب إعادتـه، وكذلك في الصلاة، وقد علمنـا أنّ هذه الأحكام لا تتعلّق بـالأمر، لا في لفظه، ولا في معناه، نفيـاً، ولا إثباتاً، فكيف يدلُّ امتثاله على ثبـوتها ولا علقة بينها وبينـه، وإنّما يـدلُّ امتثـال أمـر الحكيم على أنّ الفـاعل مطيـع مستحقٌّ للمـدح والثـواب، لأنّ لـلأمـر تعلُّقـاً بـذلك، ولا تعلُّـق لـه بما تقـدّم ذكـره من الأحكـام الشرعيّة.[٢]

---

١. وهو مذهب أبي هاشم وأتباعه والقـاضي عبد الجبار وكثير من المتكلّمين. (راجع نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ١/ ٥٧٩؛ الإحكام للآمدي: ٢/ ٣١٣، المسألـة السابعة، الكاشف عن المحصول: ٤/ ٧٠، المعتمد: ١/ ٩٠).

٢. إنّ ملخّص ما ذهب إليه الشريف المرتضى ﷺ هو أنّ الامتثال في عرف الشرع يقتضي الإجزاء دون وضع اللغة. أمّا الشيخ المفيد في التذكرة: ٣٠ والشيخ الطوسي في عدة الأُصول: ١/ ٢١٢ فقد ذهبا إلى أنّ امتثال الأمر مُجزٍ لصاحبه ومسقط عنه فرض ما كان وجب من الفعل عليه.

وربّما تعلّق في ذلك بأنّ الظانّ في آخر الوقت كـونه متطهّراً يلزمه بإجماع فعل الصـلاة، فلو ذكـر أنّـه لم يكن متطهّراً، لما أجـزأه فعلـه، ولـوجب عليه القضـاء؛ وكذلك المفسد لحجّه يلزمه المضيُّ فيه، وإن لـزمه القضاء، فقد اجتمع ـ كما تراه ـ وجوب الفعل مع أنّه غير مجز.

[في من طعن بأنّ الإجزاء يحتاج إلى دليل وردّه]

وقد طعن قوم[1] في ذلك بأن قالوا: إنّما جاز في الظـانّ كونه متطهّراً والمفسد حجّه مـا ذكرتـم، لوقوع الاختـلال في فعله، لأنّه لما تيقّن أنّه لم يكن متطهّـراً، كان مؤدّياً للصلاة على غير الوجه الّذي أمر بأدائها عليه، وكذلك المفسد لحجّه، وإنّما يوجب الإجزاء والصحة في الفعل الّذي وقع على شرائطه كلّها المشروعة.

وهـذا من الطاعـن به غير صحيح، لأنّـه إن ادّعى أنّ تكـامل شرائط الفعل الشرعيّ يقتضي إجزاءه، وأنّه إنّما لا يجزي لفساد أو إخلال بشيء من الشرائط، مع استقرار شرعنا هذا، فالأمر على مـا ذكره، وقد زدنا على ذلك بأنّ أهل الشريعة قد تعارفوا وأجمعوا على أنّ امتثال الأمر يقتضي الإجزاء.

وإن ادّعى أنّ ذلك واجب على كـلّ حـال، ومع كلّ شرع، ومـن غير دلالـة الإجماع الّتي أشرنا إليهـا، فمن أين قال ذلك؟ وهل هـو إلاّ محض الدعـوى؟ وما المانع من أن يأمر بالبيع تقـديراً وفرضاً، فيكون فاعله مطيعـاً له ومستحقّاً للمدح والثواب من غير أن يتعلّق بهذا العقـد هذه الأحكام المخصوصة؟ وكـذلك القول في النكاح والطلاق، وإذا كنّا لا نـوجب تعلُّق هذه الأحكام في كلّ حال ومع كلّ شرع، فما المانع من انتفائها مع امتثال الأمر؟

واعتمادهم على أنّ القضاء في الشريعة إنّما يقتضيه إخـلال أو فساد يقع فيها

---

١. راجع شرح اللمع: ١/ ٢٦٥؛ الإحكام: ٢/ ٣١٣ـ ٣١٤.

صحيح، والشرع هذا والحال هذه ، فمن أين وجوبه على كلّ حال؟

وقول من يقول منهم: «كيف يجوز أن يقول: صلّ الظهر أربعاً على شرائط يذكرها، ثمّ يقول: فإذا فعلت ذلك فاقضها بأربع ركعات، وهو إذا تعبّد بذلك، كانت الثانية عبادة مستأنفة غير قضاء للأُولى» عجيب، لأنّه غير ممتنع ذلك فرضاً وتقديراً، وإنّما يمتنع والشرع هذا، وما المانع من أن تكون العبادة بالصلاة الثانية تسمّى قضاءً على عرف هو غير عرفنا الآن. على أنّه قد يتعلّق بالصلاة المجزية أحكام هي غير سقوط الإعادة، مثل حقن دم المصلّي وكونها على بعض الوجوه دلالة على إيمانه وإسلامه، فما المانع من أن يفعل الصلاة، ولا يثبت لها شيء من هذه الأحكام.

الفصل الخامس عشر:

هل يتكرّر المأمور به بتكرُّر الأمر؟

إعلم أنّ الصحيح هو أنّ الأمر إذا تكرّر، فالظاهر يقتضي تناول الثاني لغير ما تناوله الأوّل.[١]

والّذي يدلُّ على ذلك أنّ هذين الأمرين إذا افترقا، لدلاّ على مأمورين متغايرين، وكذلك إذا اجتمعا، لأنّ الاجتماع لا يغيّر مقتضاهما.

وأيضاً فإنّ الكلام موضوع للإفادة، ومقترنه في ذلك كمنفصله ومتى لم يحمل

١ . يعني يقتضي تكرار المأمور به. وهو رأي جمهور الفقهاء والمتكلّمين كالقاضي عبد الجبار، والرازي في المحصول:١/ ٢٧٠. وهو مختار الشيخ المفيد في التذكرة والشيخ الطوسي في عدة الأُصول:١/ ٢١٥. وتوقف أبو الحسين البصري في المعتمد:١/ ١٦٢، و الآمدي في الإحكام:٣/ ٣٢١. ولمزيد الاطّلاع راجع شرح اللمع:١/ ٢٣١؛ نهاية الوصول إلى علم الأُصول:١/ ٤٨٤.

قول القـائل: اضرِب اضرِبْ، على أنّ الضرب الثاني غير الأوّل، كـان الأمر الثـاني لغـواً، لأنّه لا يفيـد إلاّ ما أفـاده الأوّل، والاعتـذار بالتأكيـد[1] ليـس بشيء، لأنّ التأكيد متى لم يفد غير ما يفيده المؤكّد، كان عبثاً ولغواً.

فأمّا قول من يشترط في تغاير متناول الأمر المتكرّر ألاّ يكون الأمر الأوّل يتناول الجنس أو العهد، وادّعى أنّ الجنس يقتضي الاستغراق، فلا يجوز أن يفضل منه ما يتناولـه الأمر الثـاني، وأنّ العهد يقتضي صرف مقتضى الثـاني إلى مقتضى الأوّل؛ فليس بصحيح، لأنّ القائل إذا قـال: افعلِ الضَّربَ، وكرَّر ذلك، فإنّ قـوله الأوّل يحتمل أن يريـد به الاستغراق للجنس، ويحتمـل أيضاً أن يريـد به بعض الجنس، والظاهر من تغاير الأمرين تغـاير مقتضاهما، حتّى يكون كلُّ واحدٍ منهما مفيداً لما لا يفيـده الآخـر؛ وأمّـا العهـد، فإن كـان بين المتخـاطبَين، وعلم المخـاطَب أنّ المخاطِب أراد الأوّل، بعـرفٍ أو عادة، حملنـاه على ذلك ضرورة، ولقيام الـدلالة، فأمّا مع الإطلاق، فيجب حمل الثاني على غير مقتضى الأوّل.

والّذي يحكى عن ابن عبّاس رضي الله عنه في قوله تعالى: **﴿فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْراً * إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسراً﴾**[2] وأنّه قال: لا يغلب عسر يسرَيْن،[3] من حيث حمل العسر المعرَّف على أنّ الثاني هو الأوّل، واليسر المنكَّر على التَّغايـر، فممّا يربَأُ بابن عبّاس رضي الله عنه عنه، لموضعه من الفصاحة والعلم بالعربيّة.

والمراد بـالآيـة أنّ مع جنس العسر جنـس اليسر، وإن عـرّف أحـدهما ونكّـر الآخـر، ولا فرق بين ذلك وبين أن يقـول: «إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ اليُسر» ويكرّر، أو يقـول: «إنّ مع عُسرٍ يُسراً» ويكـرّر، لأنّ المنكَّـر يـدلُّ على الجنـس كـالمعـرَّف، كما يقـول

---

١. وهـو مختار القـاضي أبي بكـر الصيرفي وأحـد قـولي الشـافعي. راجع: شرح اللمع:١/ ٢٣١؛ والإحكام:٢/ ٣٢٠ـ ٣٢١.

٢. الشرح:٥ـ٦.

٣. مجمع البيان:١٠/ ٣٩٠.

القائل: مع خير شرٌّ ، ويقول تارةً أُخرى: إنّ مع الخير الشَّرَّ، وأراد الله تعالى أن يبيّن أنّ العسر واليسر لا يفترقان.

فإن قيل: فما الوجه في التكرار، إذا لم تذهبوا إلى حسن التأكيد؟

قلنا: الوجه في ذلك التكرار هو الوجه فيما تكرّر من القرآن في سورة الرحمٰن والمرسلات وغيرهما، وقد ذكرنا في كتاب «الغُرر» الوجوه المختلفة فيه.

الفصل السادس عشر:

في الأمرين المعطوف أحدهما على الآخر

اعلم أنّ الصحيح أنّ قول القائل: اضرِبْ واضْرِبْ، يقتضي أنّ الضرب الثاني غير الأوّل، وكلّ شيء دللنا به على أنّ الأمر إذا تكرّر من غير حرف العطف اقتضى أنّ الثاني غير الأوّل هو دلالة في هذا الموضع.[١]

وهاهنا مزيّة ليست هناك، وهي حرف العطف، لأنّ الشَّيء لا يعطف على نفسه، وإنّما يعطف على غيره، ولذلك فارق النعت والصفة العطف.

وليس يقدح فيما ذكرناه قول الشاعر[٢]:

---

١. وهو مختار الشيخ الطوسي في العدة:١/ ٢١٧. وراجع ما ذكرناه في الهامش رقم ١، ص ١١٤.

٢. القائل كما في أمالي السيد المرتضى:١/ ١٤٦هو يحيى بن زياد بن عبدالله بن منظور الديلمي، أبو زكريا المعروف بالفراء، إمام الكوفيين وأعلمهم بالنحو واللغة وفنون الأدب، ولد بالكوفة سنة ١٤٤هـ وانتقل إلى بغداد وعهد إليه المأمون بتربية ابنيه فكان أكثر مقامه بها، فإذا جاء آخر السنة انصرف إلى الكوفة فأقام أربعين يوماً في أهله يوزّع عليهم ما جمعه، توفي في طريق مكة سنة ٢٠٧هـ. وكان مع تقدّمه في اللغة فقيهاً متكلّماً عالماً بأيّام العرب والطب والنجوم يميل إلى الاعتزال. له مصنفات منها: معاني القرآن، اللغات، والفاخر في الأمثال، وغيرها. الأعلام للزركلي:٨/ ١٤٥.

إِلَى الْمَلِكِ الْقَرْمِ[١] وابنِ الهُمام[٢] وليثِ الكَتيبة في المُزْدَحَم

والصفات راجعة إلى موصوف واحد مع العطف، لأنّهم أجروا اختلاف الصفات في جواز عطف بعضها على بعض مجرى اختلاف الموصوفَيْن.

[في أقسام الأمر المعطوف على غيره وأحكامها]

واعلم أنّ المعطوف على غيره لا يخلو من أن يكون مثله، أو خلافه، أو ضدّه:

فإن كان خلافه، فلا شبهة في اختلاف الفائدة، نحو قوله تعالى: **﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَوٰةَ وَآتُوا الزَّكَوٰةَ﴾**[٣] وعطف أعضاء الطهارة بعضها على بعض.

و إن كان المعطوف ضدّ المعطوف عليه، فإن كان الوقتان مختلفَين حمل كلُّ واحد منهما على مقتضاه في وقته، و إن كان الوقت واحداً، فلا يصحّ التكليف إلاّ على جهة التخيير.

و إذا كان المعطوف مثلاً للمعطوف عليه ـ و هو المشتبه ـ فالظاهر أنّ الثاني غير الأوّل، على ما ذكرناه، فإن كان المعطوف يقتضي بعض ما دخل تحت المعطوف عليه، نظر، فإن كان ذلك ممّا يجوز إفراده بالذِّكر على جهة التعظيم والتَّفخيم كإفراد جبرئيل وميكائيل ممّن ذكر من الملائكة عليهم السلام، والصلاة الوسطى عن ذكر باقي الصلوات، احتمل الكلام أن يكون الأوّل على عمومه، والثاني أُفرد تعظيماً، و إن كان التعظيم غير لائق بالموضع، نظرنا، فإن كان المعنى يمكن فيه التكرار، كقول القائل: اضرب القوم الّذين فيهم زيد، واضرب زيداً، فيحمل

---

١. القرم: السيد المعظم. لسان العرب:١٢/ ٤٧٣، مادة «قرم».

٢. الهمام: العظيم الهمّة. النهاية لابن الأثير:٥/ ٢٧٥.

٣. البقرة:٤٣، ....

الأوّل على عمومه، والثاني على تكرّر بعضه، وهو ضرب زيد، وإن كان ذلك ممّا لا يمكن فيه التكرار، كالعتاق، إذا قال: قد أعتقتُ جميع عبيدي، وأعتقتُ فلاناً، ويذكر واحداً من جملة العبيد، ففي هذا الموضع يجب حمل الثاني على ما تناوله، وهو عتق العبد المخصوص،والأوّل على أنّ المراد به جماعة العبيد سوى العبد المفرد بالذكر، لأجل أنّ العطف يقتضي تغاير ما عطف به لما عطف عليه، وإن كان المعطوف به أعمّ من المعطوف عليه، احتمل من القسمة ما ذكرناه في المعطوف به إذا كان أخصّ، فليتأمّل ذلك.

الفصل السابع عشر:

في أنّ الأمر هل يقتضي الفور أو التراخي؟

اختلف الناس في ذلك، فذهب قوم إلى أنّ الأمر المطلق يقتضي الفور والتعجيل وإيقاع الفعل عقيبه. ثم اختلفوا فقال بعضهم: متى لم يفعل، اقتضى أن يفعل بعد ذلك، وكذلك أبداً حتى يوقع الفعل، وفيهم من لم يوجب بالأمر إلّا إيقاع الفعل عقيبه، فقط.[1]

وقال آخرون: إنّ الأمر يقتضي إيقاع الفعل من غير اختصاص بوقت من الأوقات المستقبلة، وهي متساوية في إيقاعه فيها، وهؤلاء هم أصحاب

---

١. وهو مختار الشيخ المفيد في التذكرة: ٣٠، والشيخ الطوسي في عدة الأُصول: ١/ ٢٢٧. وهو مذهب جماعة من الحنفية والحنابلة وكلّ من أوجب التكرار، وهو المحكي عن أبي الحسن الكرخي الحنفي وأبي بكر الصيرفي وهو مختار مالك والظاهرية وعامة أهل الحديث. راجع نفائس الأُصول للقرافي: ٢/ ١٨٣، وشرح اللمع: ١/ ٢٣٤ـ ٢٣٥، والإحكام لابن حزم: ٣/ ٣٠٧، والعدة: ١/ ٢٢٥.

التراخي.[١]

وقال آخرون: الواجب على من سمع مطلق الأمر ولا عهد، ولا قرينة، ولا دلالة، أن يعلم أنّه مأمور بإيقاعه، ويتوقّف في تعيين الوقت أو التخيير فيه على دلالة تدلُّ على ذلك، وهو الصحيح.[٢]

والدلالة عليه أنّ اللّفظ خالٍ من توقيت لا بتعيين ولا تخيير وليس يجوز أن يفهم من اللّفظ ما لا يتناوله كما لا يجوز أن يفهم منه الأماكن والأعداد وكلُّ شيء لم يتناوله لفظ الأمر.

وأيضاً فلا خلاف في أنّ الأمر قد يرد في القرآن واستعمال أهل اللّغة ويراد به تارة الفور، وأُخرى التراخي، وقد بيّنّا أنّ ظاهر استعمال اللّفظة في شيئين يقتضي أنّها حقيقة فيهما، ومشتركة بينهما.

وأيضاً، فإنّه يحسن بلا شبهة أن يستفهم المأمور مع فقد العادات والأمارات هل أُريد منه التعجيل أو التأخير؟ والاستفهام لا يحسن إلاّ مع احتمال اللّفظ واشتراكه، ودفع حسن الاستفهام هاهنا كدفعه في كلّ موضع.

وأيضاً، فإنّه يحسن بغير إشكال أن يتبع القائل قوله: قم وما أشبه ذلك من

١. وهو مختار أبي الحسين البصري في المعتمد:١/ ١١١، والقاضي أبي بكر في التقريب والإرشاد: ٢/ ٢٠٨، والآمدي في الإحكام:٢/ ٣٠٦، والسرخسي في أُصوله:١/ ٢٦، وابن حزم في الإحكام: ٣/ ٣٠٧؛ وهو مذهب كثير من الفقهاء والمتكلّمين وأعيان المعتزلة كالقاضي عبد الجبار والجبائيان، وجماعة من الشافعية والأشاعرة. راجع عدة الأُصول للشيخ:١/ ٢٢٥ـ ٢٢٦، ونهاية الوصول إلى علم الأُصول:١/ ٤٥١.

٢. وهو مختار الغزالي في المنخول:١٨٠، والجويني وأبي منصور الماتريدي كما في العدة:١/ ٢٢٥. أمّا الرازي في محصوله:١/ ٢٤٧فقد ذهب إلى القدر المشترك بين طلب الفعل على الفور وبين طلبه على التراخي من غير أن يكون في اللفظ إشعار بخصوص كونه فوراً أو تراخياً. واختاره أيضاً العلاّمة الحلّي في نهاية الوصول إلى علم الأُصول:١/ ٤٥٢.

الأمر، أن يقـول: الساعـة، وفي الثاني، أو بأن يقـول: متى شئت، فلو كـان اللّفظ موضوعاً لفور أو تراخ، لما حسن ذلك، ولكان ذكره عبثاً ولغواً.

[في أدلّة من ذهب إلى الفور والجواب عنها]

وقد استدلّ من ذهب إلى الفور بأشياء:

أوّلها: أنّ الأمر قد اقتضى وجوب الفعل، وتجويز تأخيره يلحقه بالنوافل الّتي لا يجب فعلها.

وثانيها: أنّ الأمر في الشـاهد يقتضي التعجيل، بـدلالة ذمّهم وتـوبيخهم من أخّر ذلك.

وثالثها: أنّه لا يخلو من أن يكون لجواز تأخيره غاية، أو لا غاية له، والأوّل لا يقتضيـه لفظ الأمر، ولا غـاية تـذكر فيـه أولى من غـاية، وإن كـان لا إلى غايـة، فالمكلّف لا يكون أبداً مفرّطاً، وهذا يقتضي إخراجه من كونه واجباً.

ورابعها: أن يحملوا مقتضى الأمر على مقتضى الإيقـاعات من طلاق وعتاق وتمليك وغير ذلك في اقتضاء الفور و التعجيل.

وخامسها: أنّ الإيجاب بالأمـر يقتضي فعلاً واحداً، وقد ثبت بـالدليل العقليّ أنّ أفعال العبـاد لا يصحّ فيها التقديـم والتأخير، فيجب أن يكون المراد أن يفعل عقيبـه، ليكون الفعـل واحداً، ويقـوّي ذلك أنّ الفعل إذا علمنـا كـونه واحـداً، واتّفقوا على أنّ المفعول عقيبه مراد وصلاح، فيجب حمل الخطاب عليه.

وسادسها: أنّ القول بالتراخي والتخيير يقتضي إثبات بـدل له، لأنّه إذا خرج من كونه واجباً مضيّقاً، فلابدّ من بدل، ولا دليل على وجوب هذا البدل من جهة الأمـر والإيجاب، فيجب بطـلان التخيير، ولا قول بعـد ذلك إلاّ القـول بـوجوبـه

عقيبه.

وسابعها: طريقة الاحتياط وأنّها في الفور دون التراخي.

وثامنها: قوله تعالى: ﴿**وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ**﴾[1]، وقوله سبحانه:﴿**فَاسْتَبِقُوا الْخَيرات**﴾[2]. وما روي عنه ﷺ من قوله: «من نام عن صلاة أو نسيها، فليصلّها إذا ذكرها، فذلك وقتها».[3] فنبّه ﷺ بذلك على أنّ وقت المأمور به هو عقيب الأمر.[4]

فيقال لهم فيما تعلّقوا به أوّلاً: ليس القول بجواز التأخير ملحقاً للواجب بالنفل، لأنّه وإن جاز تأخيره فلابدّ من عزم على أدائه مستقبلاً، ووجوب هذا العزم عليه إذا لم يفعله مميّز له من النافلة، لأنّ النافلة يجوز تأخيرها بلا بدل هو العزم، والواجب لا يجوز تأخيره إلّا ببدل هو العزم.

فإن قيل: هذا يقتضي إثبات بدل بغير دليل.

قلنا: إذا علمنا بالدليل أنّ الآمر الموجب للفعل لم يرد الفور، وإنّما أراد التراخي والتخيير، فلابدّ مع التخيير من إثبات هذا البدل، فما أثبتناه إلّا بدليل، وإنّما يستمرّ وجوب هذا الكلام على من ذهب إلى أنّ مطلق الأمر بظاهره يقتضي التراخي من غير دليل منفصل، وأمّا من قال: إنّ مطلق الأمر محتمل للأمرين

---

١. آل عمران:١٣٣.

٢. البقرة:١٤٨.

٣. سنن الدارمي:١/ ٢٨٠، باب من نام عن صلاة أو نسيها؛ المعجم الأوسط:٦/ ١٨٢؛ عوالي اللآلي:١/ ٢٠١برقم ١٧ وج٢/ ٥٢برقم ١٣٤؛ مستدرك الوسائل:٦/ ٤٣٠، الباب١ من أبواب قضاء الصلوات، الحديث٧١٥٦.

٤. ضعّف الشيخ الطوسي وبعض من وافقه الاحتجاج بهاتين الآيتين للدلالة على فورية الأمر. راجع عدة الأُصول:١/ ٢٢٩.

احتمالاً واحداً ، وأنّه متى قُطع على أحدهما، فبدليل منفصل، فلا يلزمه هذا الكلام.

فإن قيل: فمن أين إذا ثبت أنّه لابدّ من بدل، فإنّ البدل هو العزم؟

قلنا : إذا ثبت وجوب البدل، فبالإجماع يعلم أنّه العزم، لأنّ كلَّ من أثبت بدلاً لم يثبت سوى العزم.

وأيضاً، فإنّ العزم في العقول هو البدل عن كلّ واجب تأخّر نحو قضاء الدين وسائر وجوه التَّصرّفات، لأنّه لو خلا من الفعل الواجب لعارض، وخلا من العزم على أدائه مستقبلاً، لكان ملوماً مذموماً.

ويقال لهم فيما تعلّقوا به ثانياً: إنّا لا نسلّم لكم في الشاهد ما ادّعيتموه ، لأنّه قد يؤمر في الشاهد بما يكون على التراخي، كما يؤمر بما يكون على الفور، فإذا حمل على الفور أو التراخي، فبعادة، أو دلالة، أو أمارة، وكلامنا في مطلق الأمر ومجرّده.

ويقال لهم فيما تعلّقوا به ثالثاً: من أين قلتم: إنّه إذا جاز تأخيره من غير غاية معلومة مضروبة ينتهي جواز التأخير إليها أنّ ذلك يلحقه بالنافلة، أوليس قد مضى أنّ النافلة يجوز تأخيرها بلا غاية، ولا بدل عنها يجب عليه فعله، وأنّ الواجب على التراخي لا يجوز تأخيره إلاّ ببدل، وهذا كاف في الفرق بين الواجب والنفل، وليس يمتنع أن يستمرّ تكليف المكلّف على ما ذكرناه، فيكون مكلّفاً أن يفعل الفعل أو العزم على أدائه مستقبلاً، فإن أخّر الفعل، وفعل العزم على أدائه مستقبلاً فلا يستحقّ ذمّاً، وتكليف الفعل في المستقبل ثابت عليه، وإن فعل الفعل، سقط وجوب العزم، لأنّ من حقّ العزم أن لا يكون بدلاً إلاّ بشرط بقاء الوجوب في الفعل، وإنّما يستحقّ المكلّف الذمّ إذا لم يكن يفعل الفعل الواجب، ولا العزم على أدائه مستقبلاً.

وقد ذهب قوم إلى أنّ الحجّ على التراخي، وقالوا: إنّ المكلّف إنّما يصير مفرّطاً إذا غلب في ظنّه أنّه إن لم يحجّ فاته. ومنهم من يقول: إذا لحقه مرض فلم يوص به، أو لم يستأجر من يحجّ عنه، كان مذموماً مفرّطاً.

واعلم أنّه لا يجوز أن يثبت استحقاق الذمّ فيمن لا يفعل الحجّ مع تكامل شروطه إلاّ ويجعل له في الوجوب وقتاً أو غاية، ولابدّ من كونهما معلومين، لأنّه لا يجوز أن يؤاخذ المكلّف بأن لا يفعل فعلاً ومع ذلك يجوز له أن يؤخّره أبداً، والمرض أو الضَّعف ربّما كانا سبباً لغلبة الظنّ للموت، وهذه غاية متميّزة، فيجوز أن تجعل سبباً لاستحقاق الذمّ بترك الحجّ، وقد يجوز أيضاً أن يحمل الوعيد الوارد في ترك الحجّ على من تركه وترك العزم على أدائه مستقبلاً، أو يكون متوجّهاً إلى من غلب على ظنّه فوته بالموت، إمّا لمرض، أو ضعف وأمّا مع غير هذه الوجوه المتميّزة وأمثالها، فلا يجوز أن يلحق به الوعيد، ويستحقّ الذمّ.

وقول من يقول من الفقهاء: إنّ المكلّف يكون مفرّطاً في الحجّ إذا مات، ويقول: بموته يتبيّن لي ذلك، من غير بيان وقت، أو غاية، غير محصّل، لأنّ الموت لا يجوز أن يكون شرطاً في تكليف المكلَّف، ولا الحكم بتقصيره، وإنّما ينبغي أن يتميّز للمكلّف الشَّرط الّذي يتضيّق به الفعل عليه، ولا منفعة له في أن يتميّز لغيره، أو بعد موته.

وليس يشبه هذا ما لا يزالون يقولونه من أنّه إذا جاز أن يكلّف المجاهد الرمي بشرط ألاّ يصيب مسلماً، وإن لم يتميّز له ذلك، جاز ما قلناه، وذلك أنّ المجاهد لم يكلّف الرمي بالشرط الّذي ذكروه، فإنّه مجهول له غير معلوم، وإنّما أُمر أن يرمي مع غلبة ظنّه أنّه يصيب الكافر، دون المسلم، وهذا شرط متميّز له ومعلوم، وهذا هو الجواب عن قولهم: إنّ الإمام كلّف التعزير بشرط السَّلامة، وكذلك المؤدِّب

فلا معنى لإعادته.

ويقال لهم فيما تعلّقوا به رابعاً: هذه العقود والإيقاعات إنّما علمنا في أحكامها أنّها على الفور بدليل الشرع، ولولاه لما علمناه، ونحن لا ننكر القول بالفور بدلالة منفصلة عن إطلاق الأمر.

وأيضاً فهذا قياس، والقياس في مثل هذا الأصل لا يسوغ.

وأيضاً، فإنّ أحكام العقود والإيقاعات ليست بأفعال، وإنّما هي أحكام، والأمر يقتضي فعلاً، وإنّما يطلب وقتاً لما هو فعل.

وأيضاً، فإنّ الأمر له دلالة وجوب الفعل، وليس بسبب فيه، والإيقاعات والعقود أسباب في هذه الأحكام، ومع وجود السبب لابدّ من حصول المسبّب، وليس كذلك الدلالة.

وأيضاً، فإنّ العقود إنّما اقتضت الفور لأنّ الثمن بإزاء المثمن وملك أحدهما في الحال يقتضي ملك الآخر عيناً كان أو ديناً، ومثل ذلك ليس بموجود في مقتضى الأمر.

ويقال لهم فيما تعلّقوا به خامساً: ليس يجب إذا كان الفعل واحداً أن يبطل التراخي والتخيير لأنّ من يذهب إلى ذلك يجعل الفعل واحداً وإن كان مخيّراً في أوقاته، وصورة الفعل إذا كانت معلومة للمكلّف، صحّ أن يقال له: افعل ما له هذه الصورة مرّة واحدة، ولهذا يقول: إنّ المكلّف أُمر بصلاة الظهر مرّة واحدة في الوقت الموسّع، ولا يلزم أن يكون قد كلّف صلوات كثيرة في ذلك الوقت.

فأمّا قولهم: أنّهم اتّفقوا على أنّ المفعول عقيبه مراد وصلاح فغلط، لأنّ من يذهب إلى وجوب الوقف مع الإطلاق لا يوافق على ذلك.

ويقال لهم فيما تعلّقوا به سادساً: هذا الطعن إنّما يتوجّه إلى من حمل الأمر

المطلق على التراخي من غير دليل منفصل، فأمّا من ذهب إلى الوقف، ولم يثبت فوراً ولا تراخياً إلاّ بدليل منفصل، فالطّعن لا يتوجّه عليه.

ويقال لهم فيما تعلّقوا به سابعاً: الاحتياط إنّما يكون فيما لا يقتضي فعلاً قبيحاً يقع من الفاعل، وقد بيّنّا في مسألة وجوب الأمر في هذه الطريقة ما فيه كفاية.

ويقال لهم فيما تعلّقوا به ثامناً: أمّا قوله تعالى: ﴿**سارِعُوا إِلى مَغْفِرةٍ**﴾ فهو مجازٌ من حيث ذكر المغفرة وأراد ما يقتضيها، ومجمل من حيث كان مبنيّاً على كيفيّة وجوب الواجبات من فور أو تراخ، لأنّا إنّما نتقرّب إلى الله تعالى، بأن نفعل ما أوجبه علينا أو ندبنا إلى فعله، بأن نفعله على ذلك الوجه، وفي الوقت الّذي علّق به، فلا دلالة فيه للمخالف. وكذلك قوله سبحانه: ﴿**فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ**﴾ . على أنّ الفزع إلى هذه الآيات تسليم لما نريده من أنّ مقتضى الأمر في الوضع لا يدلُّ على ذلك، وإنّما يرجع فيه إلى دليل منفصل. والخبر ــ أيضاً ــ المتضمّن لقضاء الصلاة مختصٌّ بحكم الصلاة، فكيف يعدّيه إلى الأمر، وقد بيّنّا أنّ القياس في مثل ذلك لا يدخل.

[في أدلّة من حمل الأمر المطلق على التراخي والجواب عنها]

فأمّا من حمل الأمر المطلق على التراخي قاطعاً، فالّذي يعتمده أن يقول: إنّ الأمر المطلق لا توقيت فيه، فلو أراد به وقتاً معيّناً، لبيّنه، فإذا فقدنا البيان، علمنا أنّ الأوقات في إيقاعه متساوية.

وأيضاً فإنّ لفظ الأمر في اقتضاء الاستقبال كلفظ الخبر المنبئ عن الاستقبال، فإذا كان قولنا: فلان سيفعل، لا ينبئ عن أقرب الأوقات، فكذلك الأمر.

وأيضاً فإنّ قول القائل: اضرب زيداً، إنّما يقتضي أمره له بأن يصير ضارباً من

غير تعيين، فليس بعض الأوقات أولى من بعضٍ.

وأيضاً فإنّ الأمر يجري مجرى أن يقول: هذا الفعل مرادٌ منكم في المستقبل، أو واجبٌ عليكم، ومعلوم أنّه ليس في ذلك تعيين لوقت.

فيقال لهم فيما تعلّقوا به أوّلاً: هذه الطَّريقة تقتضي التوقّف وترك القطع على فور أو تراخ، لأنّ مع عدم التوقيت والتعيين أو التخيير ليس غير التوقُّف، وقولهم: لو أراد وقتاً معيّناً لبيّنه، يعكس عليهم، فيقال: ولو أراد تخييراً في الأوقات كلّها، وأنّها متساوية، لبيّنه، فمن أين يجب إذا لم يبيّن التعيين القطع على التخيير، ولا يجب إذا لم يبيّن التخيير أن يقطع على التعيين؟

فإن قيل: كيف القول عندكم في أمر الله تعالى إذا ورد مطلقاً عارياً من التوقيت؟

قلنا: يجب ـ إذا خلا من بيان توقيت ـ أن يقطع على أنّه لم يرد الوقت الثاني من غير فصل، لأنّه لو كان مراده، لبيّنه في هذه الحالة وهي وقت الحاجة إلى البيان، لأنّ البيان لا يتأخّر عن وقت الحاجة، وإن جاز تأخيره عن وقت الخطاب، ثمّ يتوقّف، ويجوز في الأوقات المستقبلة أن يكون مراداً في كلّ وقت منها، إمّا تعييناً، أو تخييراً، وينتظر البيان عند وقت الحاجة، وكلّما صرنا إلى حال لم يرد فيها بيانٌ، علمنا أنّ الفعل الموجب علينا لم يرد منّا في الحال الثانية من هذه الحاضرة، للعلّة الّتي تقدّم ذكرها.

فإن قيل: قد اتّفق الكلُّ على أنّا لو بادرنا إلى الفعل في الوقت الثاني لكان واقعاً موقعه ومبرئاً للذّمّة.

قلنا: إنّما اتّفق على ذلك أصحاب الفور والتراخي، فأمّا من يذهب إلى الوقف فلا يوافق عليه، فلا ينبغي أن يدّعى الإجماع في موضع الخلاف.

ثمّ نقول لمن قطع مع الإطلاق على التراخي: لابدّ من حملكم الأمر على التراخي من إثبات بدل هو العزم، وإثبات بدل واجب من غير دليل لا يجوز، وصاحب الوقف إنّما يثبت هذا البدل إذا علم بدليل منفصل أنّ المراد بالأمر التخيير، فأثبته بدليل ليس لمن قال بالتراخي مثله.

فإن قالوا: إذا ثبت وجوب الفعل، ولم يتضمّن لفظ الأمر تعييناً وتوقيتاً، فليس غير التخيير، ومع التخيير لابدّ من إثبات بدلٍ، ولا بدل إلاّ العزم.

قلنا: قد مضى عكس هذا الاعتبار عليكم، وقلنا: اللّفظ خال من تخيير بين الأوقات، وإذا بطل التخيير، فليس إلاّ التعيين، ومع التعيين فلابدّ من القطع على الوقت الثاني.

وبعد، فأيُّ فرق بين أن يثبتوا بدلاً ليس في اللّفظ وبين أن يثبت القائلون بالفور وقتاً معيّناً ليس في اللّفظ؟

ويقال لهم فيما تعلّقوا به ثانياً: هذا الوجه لازم لمن قال بالفور، لأنّني ما أظنُّ أنّهم يرتكبون أنّ الخبر في اقتضاء الفور كالأمر ولا يلزم أصحاب الوقف، لأنّهم يقولون في الخبر والأمر قولاً واحداً، من التوقُّف وترك القطع إلاّ بدليل منفصل.

ويقال لهم فيما تعلّقوا به ثالثاً: إنّ الخلاف في المثال الّذي ذكرتموه قائم، وهو نفس المسألة، ومن يدّعي الفور يقول: المفهوم من قول القائل: اضرِب زيداً، أن يصير ضارباً في الثاني من غير تراخ، ومن يقول بالوقف يسلّم أنّ المراد كُنْ ضارباً، غير أنّه يتوقّف عن الحال الّتي يكون فيها بهذه الصفة، لاحتمال اللّفظ، ويتوقّع الدليل.

ويقال لهم فيما تعلّقوا به رابعاً: إنّ الكلام على هذا الوجه هو الكلام على ما تقدّمه، فلا معنى لإعادته، ولعمري إنّه لا توقيت في قول القائل: هذا الفعل

واجبٌ مستقبلاً، أو مـراد، ومع عدم التوقيت يجب التـوقُّف، ولا نقول بتخيير، ولا فور، فما ذلك إلاّ ما هو توقيتٌ بغير دليل.

الفصل الثامن عشر:

في حكم الأمر إذا تعلّق لفظه بوقت

اعلم أنّ القسمة تقتضي في هذه المسألة ثلاثة أقسام:

أحدها: أن يكون الوقت مطابقاً للعبادة، ولا يفضل عليها، ولا تفضل عنه.

والقسم الثاني: أن يفضل الوقت عن العبادة.

والثالث: أن يفضل العبادة عن الوقت.[١]

والقسم الأخير لا يـدخل في تكليف الله تعـالى، لأنّــه يقبح من حيث كـان تكليفاً لما لا يطـاق، فإذا وجدت[٢] الفقهاء يمـرُّ في كلامهم وجـوب ما لا يصحّ أداؤه، فيجب حملــه على القضــاء، كما ذكـروا في الإحــرام بحجّتين، وإن لم يصحّ فعلهما، فمن جعل لهذا الإحـرام حكماً، قــال: إنّـه يتضمّن أداء إحـدى الحجّتين وقضاء الأُخرى.

وكذلك اختـلافهم في مَن ألزم نفسه صـوم يوم يقدم فيـه فلان، فمن أوجب

---

١. القسم الأوّل والثـالث ممّا لا خـلاف فيهما بين الأُصوليين. مثـال الأوّل الصوم فإنّـه يجب الإمساك والصيام في جميع أجزاء الوقت ، لأنّ وقت الوجوب يشتمل على كلّ اليوم.
وأمّا الثالث فيستحيل صدوره من الحكيم تعالى، لأنّه تكليف بما لا يطاق فيقبح صدوره منه تعالى.
أمّا القسم الثاني فقد وقع فيه الخلاف وتعدّدت فيه الآراء كما سيأتي.

٢. في «ج»: وجد.

صحّة هذا النذر مع قدومه وقد مضى من النهار بعضه، يجعله سبباً للقضاء، ومن لا يوجب ذلك يلغيه. ومثال الوقت الموافق بلا زيادة ولا نقصان إيجاب صوم يوم بعينه.

وأمّا القسم الثاني فإنّ العلماء اختلفوا على أقاويل ثلاثة:

فمنهم من علّق الوجوب بأوّل الوقت دون آخره.(١)

ومنهم من علّقه بآخره.(٢)

ومنهم من جعل الوجوب متعلّقاً بجميع الوقت، وأنّ المأمور مخيّر بين أن يفعله في أوّله وبين أن يؤخّره إلى آخره أو وسطه، بعد أن يفعل عزماً على أدائه، وأنّ الفعل يتضيّق عليه في آخر الوقت، فيجب فعله بغير بدل، وهو الصحيح.(٣)

والّذي يدلّ عليه أنّ الوجوب إذا تعلّق بجميع الوقت فلابدّ مع تأخيره عن الأوّل من بدل هو العزم.(٤)

---

١. وهو مختار الشيخ المفيد في التذكرة: ٣٠، وأبي إسحاق الشيرازي في التبصرة في أُصول الفقه: ٦٠، وشرح اللمع: ١/ ٢٤٥، ومن تبعه من الشوافع وجماعة من الأشاعرة.

٢. وهو مختار أبي حنيفة وأصحابه. وحكي عن الكرخي أنّ الصلاة المأتي بها في أوّل الوقت موقوفة؛ فإن أدرك المصلّي آخر الوقت وليس هو على صفة المكلّفين، كان ما فعله نفلاً. وإن أدركه على صفة المكلّفين، كان ما فعله واجباً. راجع المحصول: ١/ ٢٨١.

٣. وهو مختار الشيخ الطوسي في عدة الأُصول: ١/ ٢٣٥ والعلاّمة الحلّي وأعيان المعتزلة كأبي علي الجبائي وأبي هاشم والباقلاني و القاضي عبد الجبار وأبي الحسين البصري، وهو مذهب الشافعي وأصحابه والمالكية والحنابلة وعامة أصحاب الحديث، وهو مختار محمد بن شجاع الثلجي وابن حزم الأندلسي والسمرقندي والرازي وغيرهم. لكن القائلين بهذا القول اختلفوا فيه على وجهين وهذا ما سنوضّحه في الهامش التالي.

٤. وهو رأي أعيان المعتزلة كأبي علي الجبائي وأبي هاشم والباقلاني والقاضي عبد الجبار(راجع المعتمد: ١/ ١٢٤ـ ١٢٦). وهو مختار الغزالي في المستصفى: ١/ ٦٩، والشيرازي في التبصرة: ٦٠،

←

فأمّا من يقول: إنّ الوجوب موقوف على الحال الأوّل، فضرب الوقت كلّه للفعل يمنع من ذلك. ولأنّه لا فرق بين قائل هذا القول وبين من خصّ الوجوب بآخره. على أنّه لا يخلو هذا القائل من أن يذهب إلى أنّه متى لم يفعله في أوّل الوقت، استحقّ الذمّ، أو لا يستحقُّ ذلك، ويبطل الأوّل ضرب الوقت الموسَّع للفعل، والقسم الثاني يؤول إلى خلاف في عبارة.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون أوّل الوقت ضرب لإيجابه، وما بعده ضرب لقضائه.

قلنا: الوقت المضروب الأوّل و الأخير فيه سواء، فكيف يختلف الحكم، وما الفرق بين هذا القائل، وبين من يقول: إنّ الوقت الأخير ضرب للإيجاب، والأوّل ضرب لجواز تقديمه، و إن لم يكن واجباً؟ على أنّه لا خلاف في أنّ من يصلّي الظهر في وسط الوقت أو آخره لا يسمّى قاضياً.

فأمّا من جعل الوجوب متعلّقاً بآخره، فقد ترك الظاهر، ولا فرق في فساد قوله بينه وبين من علّقه بأوّله.

ومدار الخلاف في هذه المسألة على جواز تأخير الصلاة إلى آخر الوقت، وقد بيّنّا انقسام الخلاف فيه إلى ثلاثة أقوال.

ومن علّق الوجوب بآخره دون أوّله ربما يقول: إنّه إذا فعل في الأوّل كان نفلاً،

→

و الآمدي في الإحكام:١/ ٧٧. وخالفهم أبو الحسين البصري في المعتمد:١/ ١٢٥، والرازي في المحصول:١/ ٢٨٢، والغزالي في المنخول:١٨٩، ومحمد بن شجاع البلخي والحنفي.

وأمّا من أصحابنا الإمامية فقد ذهب إليه العلاّمة الحلي في نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ١/ ٥٠٥. ولمزيد الاطّلاع راجع علاوة على المصادر التي ذكرناها آنفاً المصادر التالية: أُصول السرخسي:١/ ٣١، شرح اللمع:١/ ٢٤٥، المغني:١٧/ ١٢١، الإحكام لابن حزم: ٣/ ٣٢٣، ميزان الأُصول للسمرقندي:١/ ٣٣٣ـ ٣٤٠.

وأنّـه مع ذلك يجزي عن الفـرض، كتقـديم الـزكاة على الحول، وربما يقـول: إنّـه موقوف مراعى، فإن أتى آخر الوقـت وهو من أهل الخطاب بهذه الصلاة، كان ما وقع في أوّل الـوقت فـرضاً، وإن تغيّرت حـالـه، وخرج عن حكـم الخطاب، إمّـا بجنون، أو حيض ـ إن كانت امرأة ـ كان ما فعله نفلاً، وقالوا بمثل ذلك في الزكاة المعجَّلة.

[فيما يدلّ على بطلان قول من خص الوجوب بآخر الوقت]

والّذي يدلُّ على بطلان ما ذهب مخالفنا إليه أشياء:

منها: أنّـه لا خـلاف في أنّ النيّة في الـواجب من الصلـوات تخالف النيّـة في النفل منهـا، وأجمعـوا على أنّ شرط النيّـة في جميع مـا يـؤدّي من صـلاة الظهـر لا يختلف، فبان بذلك أنّ الصلاة في الوقت كلّه واجبة واقعة على وجه واحد.

ومنها: أنّ قولنـا: «صلاة الظُّهر» يقتضي كـونها واجبة مكتوبـة، لأنّه ينبئ عن الوجوب وزيادة عليه، فمن قال: إنّ في الظهر نفلاً ترك الإجماع، وبهذا الوجه أيضاً يبطل كونها موقوفة، لأنّ كونها ظهـراً قد بيّنّا أنّه يقتضي الوجوب في الحال، ويمنع من كونها مراعاة.

ومنها: أنّ النيّة المطابقة للصلاة أولى بأن يؤثّر فيها من المخالفة، ولا شبهة في أنّه لو نوى بالظهر في أوّل الوقت النفل، لم يجز له ذلك، فعلمنا أنّها واجبة.

ومنها : أنّهم قد أجمعوا على أنّ الأذان والإقامة من شرط الصلاة الواجبة، فإذا استعملا في صلاة الظهر المفعـولة في أوّل الوقت، دلّ على وجوبها في تلك الحال، وأنّها ليست بنفل ولا بموقوفة.

ومنها: أنّ أوّل الوقت لـو لم يكن وقتاً للوجوب لحلّ في ارتفـاع الإجزاء محلّ ما

يفعل قبل الزوال.

ومنها: أنّهم اختلفوا في هل الأفضل تقديم الصلاة في أوّل الوقت أو في آخره؟ وهذا يـدلُّ على أنّها تكون في الجميع واجبة، لأنّـه لا يجوز أن يختلفوا في هل النَّفل أفضل أو الفرض، لأنّ من المعلوم أنّ الفرض والنفل إذا اتّفقـا في المشقّة، فالفرض أفضل.

ومنها: أنّ كـون الصلاة واجبـة وجه يقع عليـه الصلاة، فكيف يـؤثّر في هـذا الوجه ما يأتي بعده، ومن شأن المؤثّر في وجوه الأفعال أن يكون مقارناً لها ولا يتأخّر عنها.

فإن قيل: أليس الداخل في الصلاة وجوب ما دخل فيه موقوف على تمامه.

قلنا : معـاذ الله أن نقول ذلك، بل كلُّ فعل يأتيـه في الوقت فهـو واجب، ولا يقف على أمرٍ منتظـر، وإنّما تقف صحّتـه على الاتصـال، والمراد بـذلك أنّـه إذا اتّصل، فـلا قضـــاء عليـه، وإذا لم يتّصل، فـالقضـــاء واجب، فأمّـا الـــوجـوب واستحقاق الثواب فلا يتغيّر بـالوصل و القطع، يبيّن ذلك أنّه ربما وجب القطع، وربما وجب الوصل، فلو تغيّر بالقطع وجوبه، لم يصحّ دخوله في الوجوب.

[في أدلّة من ذهب إلى تعلّق الوجوب بآخر الوقت والجواب عنها]

وقد تعلّق من ذهب إلى أنّ الوجوب متعلّق بآخر الوقت بأشياء:

أوّلها: أنّه لو تعلّق الوجوب بأوّل الوقت، لأثم بتأخيره عنه من غير بدل.

وثانيها: أنّ كلّ مـا لا يأثم بتأخير الصلاة عنـه لا تكون الصـلاة واجبة فيـه، قياساً على قبل الزوال.

وثالثها: أنّ كلّ ما للمكلّف أن يتركه بغير عذر فليس بواجب، كالنوافل.

ورابعها: أنّ الشمس إذا زالت وهو مقيم، ثمّ مضى من الوقت ما يتمكّن فيه من أن يصلّي الظهر، ثمّ سافر، وجب عليه قصر الصلاة، فلو وجبت عليه بأوّل الوقت، لما جاز أن يقصّر، كما لو سافر بعد خروج الوقت.

وخامسها: أنّ ما بعد الزوال من الأوقات مدّة يتكرّر فيها امتثال المأمور به، فيجب أن يكون وقت الجواز غير وقت الوجوب، كمدة الحول، لمّا جاز أن يتكرّر فيها امتثال المأمور به، انفصل وقت الجواز من وقت الوجوب.

فيقال لهم: أكثر الأقيسة الّتي ذكرتموها تقتضي ــ إذا صحّت ــ الظنّ، ولا توجب العلم، ونحن في مسألة طريقها العلم، فلا يجوز أن يعتمد فيها على طرق الظنّ.

والّذي ذكروه أوّلاً غير لازم، لأنّه عندنا لا يجوز أن تؤخّر الصلاة عن أوّل الوقت إلاّ ببدل. هو العزم، فلم يشبه النافلة، وقد قدّمنا ذلك، وبيّنّا أنّا لم نثبت هذا البدل إلاّ بدليل ذكرناه.

فإن قيل: أيكفيه عزم في الجملة على أداء الواجبات مستقبلاً، أم يجب عزم على أداء هذه الصلاة بعينها.

قلنا: لابدّ من عزم معيّن، كمن أخّر ردّ وديعة، فإنّه لا يكفيه عزم مجمل على أداء الواجبات، بل لابدّ من عزم على ردّها بعينها مع الإمكان.

فإن قيل: كيف يكون العزم بدلاً من فعل الصلاة، ومن حقّ البدل ألاّ يثبت حكمه مع القدرة على المبدل، كالتَّيمُّم مع الطهارة بالماء.

قلنا: هذا الحكم الّذي ذكرتموه ليس بثابت في كلّ بدل، لأنّ كلّ واحدة من كفّارات اليمين بدل من الأُخرى، ويجوز له أن ينتقل إلى كلّ واحدة مع القدرة على الأُخرى.

وبعد، فهذا خلاف في عبارة، ويجوز أن نقول: ليس له أن يترك فعل الصلاة في أوّل الوقت إلاّ بفعل ما يقوم مقامها، ولا نذكر البدل.

فإن قيل: من شأن ما قام مقام الشيء أن يسقط فعله وجوب ذلك الشيء، كالكفّارات، وعندكم أنّ العزم لا يسقط وجوب الصلاة، وإن أسقط فعل الصلاة وجوب العزم.

قلنا: غير ممتنع اختلاف أحكام ما يقوم مقام غيره، فيكون منه ما يسقط ما قام مقامه، ومنه ما لا يكون كذلك، والواجب الرجوع فيه إلى الأدلّة، ألا ترى أنّ المسح على الخفّين عند من أجازه يقوم مقام غسل الرِّجلين، ولم يسقط مع ذلك فعل المسح وجوب الغسل، كما أسقط الغسل المسح على الخفّين، ألا ترى أنّ من مسح على خفّيه، ثمّ ظهرت قدماه، يجب عليه غسلهما، فلم يتقابلا في قيام كلّ واحد منهما مقام الآخر، وكذلك القول في الوضوء بالماء والتَّيمّم، فغير منكر أن يكون العزم لا يسقط وجوب الصلاة، وإن قام مقامها في سقوط اللّوم والإثم.

فإن قيل: من شأن ما قام مقام غيره ألاّ ينتقل إليه إلاّ لعذر، كالمسح على الخفّين.

قلنا: غير مسلّم ذلك، لأنّا ننتقل من كفّارة إلى أُخرى بلا عذر، ومن ردّ الوديعة باليمين إلى اليسار ولا عذر، ومن الصلاة في مكان طاهر إلى غيره من الأمكنة الطاهرة بلا عذر.

ويقال لهم فيما تعلّقوا به ثانياً: ليس بواجب فيما انتفى الإثم عن تأخيره أن ينتفي وجوبه، لأنّ هذا هو حدُّ الواجب المضيّق، والموسَّع بخلافه، والفرق ما بين قبل الزوال وبعده أنّ الصلاة قبل الزوال لا يأثم بتأخيرها من غير بدل يفعله، وبعد الزوال إذا أخّرها، وجب أن يفعل بدلاً منها، ومتى ترك الأمرين أثم.

على أنّ هذا ينتقض بالكفّارات، لأنّه لا خلاف في أنّ الّذي يفعله ويختاره من الثلاث واجب، وهو لا يأثم بتأخير ذلك والعدول عنه.

وينتقض أيضاً على أُصولهم، لأنّ عندهم إذا بقي من الوقت قدر ما يفعل فيه تلك الصلاة، أثم بتأخير الصلاة عنه، وإن لم تكن واجبة في تلك الحال، لأنّ عندهم الوجوب يتعيّن إذا بقي من الوقت قدر تحريمة.

ويقال لهم فيما تعلّقوا به ثالثاً: الكلام في هذا الوجه هو الكلام على ما تقدّمه ، لأنّ النوافل له تركها من غير عذر ولا بدل، والصلاة لا يجوز تأخيرها من غير عذر إلاّ ببدل.

وينتقض أيضاً بما يختاره من الكفّارات الثلاث، إنّه يجوز تركه من غير عذر وهو واجب بلا خلاف، ودفع الوديعة باليد اليمنى واجب ويجوز تركه بلا عذر بأن يدفعها باليسرى.

ويقال لهم فيما تعلّقوا به رابعاً من اعتبار تعيّن الفرض بآخر الوقت دون أوّله: إنّما كان كذلك، لأنّ للوجوب في آخر الوقت مزيّة على أوّله، وإن اشتركا في تعلُّق الوجوب بهما، لأنّه يتضيّق، ويتعيّن في الوقت الأخير، وهو موسّع في الأوّل، ولهذا اعتبر في الحائض والمسافر آخر الوقت دون أوّله.

وبعد، فإنّ كيفيّة أداء الصلاة معتبرة بحال المكلّف في وقت الأداء، يوضح ذلك أنّ فرض العبد بعد زوال الشمس أن يصلّي الظهر أربع ركعات، وليس عليه جمعة، فإن أُعتق وفي أوّل الوقت بقيّة لزمته الجمعة؛ وعلى هذا لا يمتنع أن يلزم الحاضر الصلاة تامّة إذا أدرك أوّل وقتها، ثمّ [إذا] سافر قبل خروج الوقت أدّاها مقصورة، لأنّ حاله في وقت الأداء تغيّرت من إقامة إلى سفر، كما تغيّرت حال العبد من رقّ إلى حرّيّة، فتغيّرت صفة العبادة الّتي تلزمه.

وكذلك لو كـان في أوّل الوقت صحيحاً لزمتـه الصلاة قائماً مستوفيـاً للركوع والسُّجود، فإذا مرض قبل آخر الوقـت، ولم يتمكّن من الصلاة قائماً، صلّى قاعداً، ومومياً، بحسب ما يمكنه، فتغيّرت صفة العبادة بتغيّر حـاله في وقت أدائها، ولا يلزم على هذا أن يقصّر الصـلاة متى سافر بعد خـروج الوقت، لأنّه بعـد خروجه يكـون قاضيـاً لا مؤدّيـاً، والقاضي يجب عليـه أن يقضي ما فـاته على صفتـه الّتي وجبت عليـه مع التمكّن وزوال الأعـذار، وليس كـذلك من سـافـر في بقيّـة من الوقت، لأنّه مؤدٍّ للصّلاة في وقتها، فوجب عليه القصر، لاختلاف صفته من إقامة إلى سفر.

ويقال لهم فيما تعلّقوا بـه خامساً: الفصل بين الصلاة والـزكاة أنّ مدّة الحول المتقـدّمـة لم تضرب في الشريعة لـوجـوب أداء الـزكاة، والـوقت من بعـد الـزوال مضروبٌ لوجوب أداء الظُّهر، وقد دللنا على ذلك.

وبعد، فـإنّ المؤدّى من الزكاة قبـل الحول لمّا كان جائزاً غير واجب، تميّـز من المؤدّى بعد انقضاء الحول بالصفة والنيّة والاسم، وقد بيّنا أنّ الصلاة المؤدّاة في أوّل الوقت لا تتميّز من المؤدّاة في آخره بشيء من الأحكام.

وبعـد، فإنّا لا نقـول: إنّ الصلاة من أوّل الـوقت إلى آخره تـداخل جوازهـا لوجـوبها، بل نقول: إنّها واجبة من أوّل الـوقت إلى آخره من غير أن تكـون جائزة، لأنّ ذلك يوهم أنّها نفل، اللّهمّ إلاّ أن يـراد أنّه جـائز تركها والعـدول عنها، وإذا أُريد ذلك، لم يجز أن يقال فيها نفسها: أنّها جائزة، بل نقول: العدول عنها إلى بدل منها جائز، فقد انفصل بهذا التّفسير وقت الجواز من وقت الوجوب.

فإن قيل: قـد تعلّق كلامكم بـأنّ وقت الصلاة يتضيّق بـآخـره، فبيّنوا كيفيّـة التّضيُّق.

قلنا: الـواجب أن يكون الـوقت المضيّق هـو مـا يغلب على ظنّ المكلّف أنّ

إيقاع الصلاة فيه يصادف الوقت، ولا تخرج الصلاة ولا بعضها عنه، والفقهاء يحدّون المضيّق بأنّه قدر التحريمة؛ وربما قال بعضهم: حدُّ المضيَّق ما وقع فيه أقلُّ جزء من الصلاة بعد أن يكون متميّزاً، وهذا الّذي ذكروه إنّما هو حدٌّ في إدراك الصلاة، وسبب للقضاء، ولا يجوز أن يكون حدّاً للأداء، لأنّه من المحال أن توقَّت الصلاة بوقت لا يمكن إيقاعها فيه.

وليس لأحد أن يعيبنا بتشعيب هذه المسألة، والخروج منها إلى الكلام في الفرع، لأنّ قصدنا إنّما كان إلى إيضاح الأصل بهذا التَّفريع، فربّ فروع أعان شرحها على تصوّر الأُصول.

الفصل التاسع عشر:

في أنّ الآمر لا يدخل تحت أمره

اعلم أنّ الرُّتبة إذا اعتبرت بين الآمر والمأمور على ما بيّنّا، لم يجز أن يأمر الإنسان نفسه منفرداً، ولا مجتمعاً مع غيره، والخبر لمّا لم يعتبر فيه الرُّتبة، جاز أن يخبر[1] نفسه، وفي العقليّات شاهد بذلك، وهو أنّ أحدنا لا يجوز أن يكون محسناً إلى نفسه، ولا متفضّلاً عليها، وإن جاز ذلك مع غيره.[2]

فإن قيل: ليس معنى الآمر أكثر من أن يقول«افْعَلْ» ويريد المأمور به، وهذا

---

١. في «أ» بزيادة :عن.

٢. وهو مختار الشيخ المفيد في التذكرة:٣٢، والشيخ الطوسي في عدة الأُصول:١/ ٢٤٢. وهو مذهب جماعة من العامة كالشيرازي ومن تابعه في التبصرة:٧٣ وشرح اللمع:١/ ٢٦٩، والسمرقندي في ميزان الأُصول:١/ ٢٧٧.

ومنهم من فصّل بينها إذا لحق الأمر قرينة دلت على دخول الآمر أو عدمها. وهو مختار أبي الحسين البصري في المعتمد:١/ ١٣٧، والعلامة الحلّي في نهاية الوصول إلى علم الأُصول:١/ ٤٨٣.

يتأتّى للإنسان مع نفسه.

قلنا: ذلك وإن تأتّى، فإنّ أهل اللّغة لا يسمُّونه أمراً، لاعتبار الرُّتبة، كما لا يسمُّون قول الصَّغير القدر للعظيم القدر«افْعَلْ» ـ وإن أراد الفعل منه ــ أمراً، لأجل الرُّتبة، ومعنى الأمر حاصل في الموضعين.

والصحيح أنّ الرسولﷺإذا أدّى إلينا خطاباً عن الله تعالى عامّاً لو سمعناه من غيره كانﷺداخلاً فيه، فإنّه يجب دخوله فيه، وإن كان هو المؤدّي له، لأنّه وإن سمع من لفظهﷺفإنّه يحكيه عن ربّه تعالى، فإذا حكى عنه تعالى: ﴿**يا أيُّها الناسُ اعْبُدوا رَبَّكُم**﴾[1] كان داخلاً فيه، لأنّه لا فرق في عموم لفظه بين سماعه منه، وبين سماعه من غيره، وليس إذا حكى الرسولﷺأمراً عن ربّه تعالى يكون الرسول ﷺهو الآمر به بل الآمر به هو الله تعالى، وإنّما يحكي الرسولﷺكلامه ويؤدّيه على هيئته.

ومن فرّق بين أن يؤدّي الرّسولﷺكلامه تعالى ابتداء وبين أن يتقدّم ذلك الكلام ثمّ يؤمر الرسولﷺبأدائه، فجعله في الأوّل غير داخل فيه وفي الثاني داخلاً، فتوهّم لما لا أصل له، وفي الحالتين يجب دخوله في عموم الخطاب، والوجه الّذي له يدخل فيه إذا تقدّم ثمّ أدّاه قائم في أدائه له على سبيل الابتداء، وليس يجب اعتبار الرُّتبة فيما يؤدّيه ويحكيه، لأنّه في الحقيقة غير آمر بما فيه من أمر، ولا مخبرٌ بما فيه من خبر، والآمر والمخبر غيره، فلا يلزم أن يكون آمراً نفسه، وكيف يخفى على أحد أنّ أحدنا لو قال لأحد غلمانه: قل لغلماني عنّي: إنّي قد أمرت جميع عبيدي بكذا، إنّ ذلك العبد المؤدّي داخل في الخطاب، كما هو داخل فيه لو سمع من غيره.

---

١. البقرة:٢١.

الفصل العشرون:

في ذكر الشروط الّتي معها يحسن الأمر بالفعل

اعلم أنّ لـلأمر تعلّقاً بفعل المكلّـف والمكلَّف والأفعال الّتي يتنـاولها الأمر، فيجب بيان الشّروط الراجعة إلى كلّ شيء ممّـا ذكرناه، وربما تداخلت هذه الشّروط للتعلّق بين هذه الوجوه.

والّـذي يجب أن يكون الله تعـالى عليـه حتّى يحسن منـه الأمر بـالفعل شروطٌ أربعة:[١]

أوّلها: أن يمكّن العبـد من الفعل المأمـور بـه، ويـدخل في التمكين القـدر والآلات والعلوم وما أشبه ذلك.[٢]

وثانيها: أن يكون الفعل ممّا يستحقّ به الثواب، بأن يكون واجباً أو ندباً.

وثالثها: أن يكون الثواب على ذلك الفعل مستحقّاً، ويعلم تعالى أنّه سيفعله به لا محالة.

---

١. الشروط المذكـورة مبنيّة على مـذهب العدليـة من الإمـامية، والعـدليـة الذين يقـولون بـالتحسين والتقبيح العقليين. راجع عدة الأُصول:١/ ٢٤٤؛ المعتمد:١/ ١٦٦.

٢. قسّم أبوالحسين البصري القدر والآلات والعلوم إلى قسمين؛ ما يتمكّن الإنسان من تحصيله فيجوز تكليفه وأمـره به، ومـا لا يتمكّن من ذلك فلا يجوز أن يفـوّض إلى الإنسان تحصيلـه. ثم ذهب إلى ضرورة حصـول جميع ما يحتـاج الفعل إليه في الـوقت الـذي يحتاج الفعل أن يـوجد فيـه... راجع المعتمد:١/ ١٦٥.

أمّا الشيخ الطـوسي في العدة:١/ ٢٤٧ـ ٢٤٨ فقد ذكـر القوة والعلم والآلة والإرادة إذا احتـاجها المأمور فلابدّ من حصولها حال وقوع الفعل أو قبله.

وشرط قوم هاهنـا، فقالوا: إذا لم يحبطه، وإنّما يشترط ذلك مـن يرى الإحباط، وإذا كان الإحباط باطلاً، فلا معنى لاشتراطه.

ورابعها: أن يكـون قصـده تعالى بـذلك الإيصـال إلى الثـواب، حتّى يكـون تعـريضـاً، وهــذه الجملـة صحيحـة لا شبهـة فيهــا، لأنّ الغـرض في التكليف التّعريض[1] للمنـافع الّتي هي الثّـواب، ولـن يتمّ ذلك إلاّ بتكـامل الشُّروط الّتي ذكرناها.

فأمّا الآمر منّـا فحاله تخالف في هذه الشُّروط حال القديم سبحـانه، لأنّه قد يأمر بما يتعلّق بالـديانات، والظنّ في ذلك لا يقوم مقـام العلم، فأمّا تمكّن المأمور فالظنّ فيه يقوم مقام العلم، وأمّا إن كان أمره بما يخصُّه فيكفي فيه أن يكون حسناً، وإن كان مباحاً، لأنّ الغرض يتمُّ بذلك، وإنّما شرطنا الحسن، لأنّ الأمر بالقبيح لا يكون إلاّ قبيحاً.

وأمّا أمره صلى الله عليه وآله فالشُّروط فيـه كالشُّروط في أمره تعالى إلاّ العلم بإيصـال الثواب، لأنّ ذلك ممّـا لا يتعلّق به، وقـد يجوز أن يقوم الظنُّ فيـه مقام العلم فيما يـرجع إلى تمكّن المكلّف، وأمّـا ما يرجع إلى صفـة الفعل من حسن وغير ذلك فـلابدّ من أن يكون معلوماً، ويعلم استحقاق الثواب به، وأنّه تعالى سيوفّره عليه.

وفي الفقهاء والمتكلّمين من يجوّز أن يأمـر الله تعالى بشرط أن لا يمنع المكلّف في المستقبل من الفعل، أو بشرط أن يقدره، ويـزعمون أنّه يكون مأمـوراً بذلك مع المنع.

وهذا غلط، لأنّ هذه الشُّروط إنّما تحسن فيمن لا يعلم العواقب، ولا طريق له إلى علمهـا، وأمّا العـالم بالعـواقب وأحـوال المكلّف فلا يجوز أن يأمـره بشرط[2]،

---

١. ب: التعرض.

٢. في «أ» بزيادة: ان لا يمنع ويقدر.

والّذي يبيّن ذلك أنّ الرسولﷺ لو أعلمنا أنّ زيداً لايتمكّن من الفعل في وقت مخصوص، قبح منّا أن نأمره بذلك لا محالة ، وإنّما حسن دخول هذه الشروط فيمن نأمره، لفقد علمنا بصفته في المستقبل، ألا ترى أنّه لا يجوز الشرط فيما يصحّ فيه العلم، ولنا إليه طريق، نحو حسن الفعل، لأنّه ممّا يصحُّ أن نعلمه، وكون المأمور متمكّناً لا يصحُّ أن يعلم عقلاً، فإذا فقد الخُبر، فلابدّ من الشرط.

ولابدّ من أن يكون أحدنا في أمره يحصل في حكم الظانّ لتمكُّن من يأمره من الفعل مستقبلاً، فيكون الظنّ في ذلك قائماً مقام العلم، وقد ثبت أنّ الظنّ يقوم مقام العلم إذا تعذّر العلم، فأمّا مع حصوله فلا يقوم مقامه، وإذا كان القديم تعالى عالماً بتمكّن من يتمكّن وجب أن يوجّه الأمر نحوه، دون من يعلم أنّه لا يتمكّن، فالرسولﷺ حاله كحالنا، إذا أعلمنا الله سبحانه حال من يأمره ، فعند ذلك يأمر بلا شرط.

ويلزم من سلك هذه الطريقة أن يأمر الله تعالى الميّت بشرط أن يصير حيّاً، ويأمر بما لا يكون صلاحاً بشرط أن يصير صلاحاً، وهذا يوجب عليهم أن لا يقطعوا في من أمره الله تعالى بالفعل أنّ ذلك من صلاحه، كما لا يقطعون بأنّه متمكّن لا محالة منه.

وأمّا تعلّقهم بالقطع على أنّ أمر الله تعالى يتناول جميع المكلّفين، مع اختلاف أحوالهم في التّمكّن، فباطل، لأنّا لا نسلّم ذلك، بل نذهب إلى أنّه لا يتناول إلاّ من يعلم أنّ التمكّن يحصل له، ويتكامل فيه، ولهذا نذهب إلى أنّه لا يعلم بأنّه مأمور بالفعل إلاّ بعد تقضّي الوقت وخروجه، فيعلم أنّه كان مأموراً به، وليس يجب إذا لم يعلم قطعاً أنّه مأمور أن يسقط عنه وجوب التحرُّز لأنّه إذا جاء وقت الفعل وهو صحيح سليم ــ و هذه أمارة يغلب معها الظنُّ ببقائه ــ فيجب أن

يتحرّز من تـرك الفعل والتَّقصير فيه، ولا يتحـرّز من ذلك إلاّ بالشروع في الفعل و الابتداء به، ولذلك مثال في العقل، وهو أنّ المشـاهد للسَّبع من بُعد ـ مع تجويزه أن يخترم السَّبع قبل أن يصل إليه ـ يلزمه التَّحرُّز منه، لما ذكرناه، ولا يجب ـ إذا لزمه التحرُّز ـ أن يكون عا لماً ببقاء السَّبع، وتمكُّنه من الإضرار به.

وأمّـا من جعـل من شرط حسن الأمـر أن يعلم الآمـر أنّ المأمــور سيفعلـه، فخلافـه خارج عن أقـوال المختلفين في أُصول الفقـه، لأنّهم لا يختلفون في أنّ الله تعالى قـد يأمر من يعلم أنّه يطيع، كما يأمـر من يعلم أنّه يعصي، ولو كان مـا ذكر شرطاً في حسن الأمر، لما حسن منّا في الشاهد أمر، لأنّا لا نعلم العواقب.

وليس لهم أن يقولوا: إنّه حسن منّا من حيث إنّا نظنُّ أنّه يفعل، لأنّا قد نأمر مع الظنّ بأنّه لا يفعل، نحو أن ندعو إلى الطعام من نظنّ أنّه لا يقبل، و إلى الدين من نظنُّ أنّه لا يطيع.[١]

وأمّا من أجاز أن يأمـر الله تعالى بالشَّيء بشرط أن لا ينهى عنه، فقـوله باطل، وسيجيء عليـه الكـلام في الناسخ والمنسـوخ من هـذا الكتـاب بمشيّة الله تعـالى وعونه.

[الصفات الواجبة في الفعل المأمور به حتى يحسن الأمر به]

وأمّا الصفات الّتي يجب كون الفعل المأمور به عليها، فتنقسم إلى أقسام:

أوّلها: أن يدخل في الصحة ويخرج عن الاستحالة.

وثانيها: أن يصحّ ممّن كُلّفـه لأنّ صحّتـه مـن غيره كـاستحـالتـه في الغـرض

١. وهـو مـوافق لمذهـب المجبّرة من الأشـاعـرة وأهل الحديـث. راجع ميـزان الأُصـول للسمرقندي:١/ ٢٧٨.

المقصود.

وثالثها: صحّته منه على جهة الاختيار.

ورابعها: أن يكون للفعل في نفسه صفة الحسن.

وخامسها: أن يحصل لـه صفة زائدة يـدخل بها في أن يكـون نفـلاً أو فرضـاً، وهذه شروط لابدّ منها في حسن الأمر بالفعل.

وإذا كان الكلام في الـواجب، فلابدّ من كلّ ما تقـدّم، ومن شرط زائد، وهو حصول وجه يقتضي وجوبه.

والقسم الأوّل يثبت بأن يعلم أنّ الفعل ممّا لا يستحيل وقوعه، بأن يكون وقته مستقبلاً، ولا يكون مـاضياً ولا حاضراً، لأنّ ما لم يكن كـذلك تقبح إرادته والأمر به.

والقسم الثاني وهو صحّتـه منه يدخل فيه ألاّ يكـون الفعل ممّا يستحيل قدرة العبد عليه كالجواهر وما لا يتناولـه قدرنا من الأعراض ويدخل فيه أن يكون غير ممنوع منه، وأن يمكنه تمييزه، وإنّما أوجبنا ذلك، لأنّ مع فقده يتعذّر الفعل، ويقبح الأمر بما يتعذّر.

والقسم الثـالث يـدخل فيـه زوال الإلجاء، وأن تكـون الـدواعي متردّدة، لأنّ بالإلجاء يلحق الملجأُ بـا لممنوع، ومع فقد تردّد الـدواعي لا يستحقُّ الثواب الّذي هو الغرض بالتّكليف.[1]

والقسم الـرابع أن يكون الفعل غير قبيح،ولا عـار من القبح والحسن، وإنّما وجب ذلك، لأنّ الأمـر بـالقبيح قبيح، وكـذلك إرادتـه، والأمر بما لا غـرض فيـه

---

١. أضـاف أبو الحسين البصري في المعتمـد:١/ ١٦٥ شرطاً آخـر علاوة على عـدم الإلجاء وهو عـدم الاستغناء.

كذلك.

والقسم الخامس يدخل فيه ألاّ يكون مباحاً، وأن يقع على وجه زائد على الحسن ويدخل فيه إمّا في كونه ندباً، أو فرضاً، وإنّما قلنا ذلك، لأنّ المباح كما لا يستحقّ بفعله في الشاهد المدح، كذلك لا يستحقُّ به الثواب ، وتكليف ما هذه حاله عبث.

وإنّما شرطنا في الإيجاب أن يكون له وجه وجوب، لأنّ ما لا وجه له يقتضي وجوبه، فإيجابه قبيح، يجري مجرى تقبيح الحسن وتحسين القبيح، ولهذا لو أنّه تعالى أوجب كفر نعمه، لم يصر ذلك واجباً.

[الصفات التي يجب كون المأمور عليها]

وأمّا الصفات الّتي يجب كون المأمور عليها، فجملتها أن يكون متمكّناً من إيقاع الفعل على الوجه الّذي أُمر به، وتتفرّع هذه الجملة إلى أن تكون القدرة والعلوم والآلات والأسباب والأدلّة كلُّها حاصلة، لأنّ بوجودها يكون التمكّن، ومع فقدها يحصل التعذّر.

واعلم أنّ هذه الشُّروط تنقسم إلى أقسام ثلاثة:

أوّلها: أن يكون ممّا لا يصحّ إلاّ من الله تعالى، فلابدّ من أن يزيح ــ جلّ اسمه ـ علّة المكلّف فيه، وذلك نحو القدرة والحاسّة وكثير من الآلات، ونحو كمال العقل.

وثانيها: ما لايصحّ على الوجه المحتاج إليه إلاّ من العبد، كنحو الإرادة والكراهة، لأنّهما لا يؤثّران في فعله فيكون أمراً وخيراً وعبادة لله تعالى إلاّ بأن يكونا من جهة العبد.

وثالثها: أن يكـون ممّـا يصحّ من الله تعـالى ومن جهـة العبـد، نحـو كثير من الآلات وكثير من العلوم، وفي هـذا الوجـه يجوز أن يفعله تعـالى للعبد ، ويجوز أن يلزمه فعله، و يمكّنه منه.

[الصفات التي يجب أن يكون الأمر عليها]

وأمّا الصفات الّتي يجب أن يكون الأمر عليها، فأن يكون متقدّماً لوقت الفعل المأمور به، ولا يحدُّ في ذلك حدّاً معيّناً، بل يعلّـق ذلك بصفة معقولة، وهو أن يتمّ بذلك التقدُّم الغرض في الأمر من دلالـة على وجوب الفعل، وترغيب فيه، وبعث عليه، فهذا القدر هـو الّذي لابدّ منه، ومازاد على ذلك من التَّقدم فـلابدّ فيه من مصلحة زائدة.[1]

والمجبّرة تخالف في ذلك، وتقول: إنّ الأمر إذا كان إلزاماً فلا يكون إلاّ في حال الفعل، وما يتقدّم ليس بأمر، وإنّما هو إعلام.[2]

وفي أهل العدل من يـذهب إلى أنّه لا يجوز تقدُّمه إلاّ بـوقت واحد[3]. وفيهم من يجوّز تقدُّمـه بأوقات بشرط أن يكون المكلّف من حين حصـول الأمر إلى وقت التكليف متمكّنـاً مـزاح العلل، ومنهم من يجوّز تقـدّمـه بأوقـات ــ و إن لم يكن المكلّف كـذلك ـ إذا كـان في تقدّمـه مصلحة لبعض المكلّفين، وهـو الصحيح،

١. وهو مختار الشيخ الطوسي في عدة الأُصول:١/ ٢٤٩، وكذلك الشيخ المفيد في التذكرة:٣٢ إلاّ أنّه قيّده بوقتٍ واحد وقال: الأمر بالشيء لا يكون إلاّ قبله لاستحالة تعلق الأمر بالموجود. وكذلك هو مـذهب عـامـة المتكلّمين و الأُصـوليين والمعتـزلـة على تفصيل في مـدة التقـديم. راجع ميـزان الأُصول:١/ ٢٨٦ـ٢٨٩؛ المعتمد:١/ ١٦٦.

٢. وهو مختار الأشعري والبيضاوي وابن عقيل الحنبلي، ومن المعتزلـة قال به الصيمري وابن الراوندي. راجع ميزان الأُصول:١/ ٢٨٦ـ٢٨٩.

٣. وهو مختار الشيخ المفيد في التذكرة:٣٢، وأبي الحسين البصري في المعتمد:١/ ١٦٦.

وفيهم من يجوّز تقـديمه من غير اعتبـار مصلحة. ومن يعتبر المصلحـة منهم من يقـول: يجوز أن تكون المصلحـة تحمّل البعض إلى من كلّف الفعل، ومنهم من لا يجوّز أن يكون الصلاح هذا القدر، بل يوجب أن يستفيد به مع التحمّل.

وأمّا الّذي يدلّ على أنّه لابـدّ من تقدّمه أنّه يفيد إيجاب الفعل على المكلّف، وترغيبه، وبعثه عليه، وكلُّ هذا لا يتمُّ إلاّ بالتقدّم.

وخلاف المجبّرة مبنيٌّ على قولهم: إنّ القدرة مع الفعـل، فأجروا الأمر مجراها، وذلك باطل بما ذكر في مواضعه، لأنّـه يبطل الإيثار والاختيار، ويقتضي تكليف ما لا يطاق، وأنّ القاعد عن الصلاة معذور بترك القيام إليها، لأنّه لا يقدر عليه.

وقولهم: إنّ المتقدّم إعـلام، فإن أرادوا به أنّه إعلام بلـزوم الفعل في وقته، فهو خـلاف في عبـارة، وإن أرادوا غير ذلك، فهو غير معقـول، ونحن نعلم أيضـاً أنّ الأوامر في الشاهد لا تكون إلاّ متقدّمة، وأجمعت الأُمّة على أنّ أوامر القرآن متناولة للخلق إلى يوم القيامة، وإن كانت متقدّمة لهم.

وأمّا تقدّم الأمر على الفعل أوقاتاً كثيرة، فإذا كان للمصلحة ، حسن لا محالة.

وأمّا مـن شرط في جواز تقـدّمه أن يكون المكلّـف متمكّناً في الأحـوال كلّها، فقوله باطل، لأنّ المكلّف إنّما يحتاج إلى التمكن ليفعل، لا لكـونه مأموراً، لأنّه لو كان في حال الأمر متمكّناً، وفي حال الفعل عاجزاً، قبح أمره، فلا مانع من حسن أمـره بفعل يعلم الله تعالى أنّـه سيتمكّن منـه في حال الحاجـة، وإن كان في حـال الأمـر عاجـزاً وأوامـر القرآن متنـاولـة للخلق كلّهم إلى آخر التكليف، وإن كـان أكثرهم في حال وجود هذه الأوامر غير متمكّنين بل غير موجودين.

والصحيح أنّ تقـديمه لا يجوز أن يحسن للتحمّل فقط، لأنّ من حقّ الكـلام أن يفعل للإفادة، فلابدّ في المصلحة الحاصلة فيه أن تكون راجعة إلى الإفادة.

ولا يجب على هـذا أن تكـون الملائكـة عليهم السلام مكلّفـة بهذه الشرعيّـات لأجل التحمُّل، وذلك أنّا إنّما أوجبنـا في المتحمّل للكلام أن يفهمه، وأن تكـون مصلحة لـه في تحمُّلـه، ولم نوجـب أن تكون الشرائع المذكـورة في ذلك الكـلام تلـزم ذلك المتحمّل، فالملائكة على هذا يجب أن تفهم المراد بـالقرآن، إذا تحمّلته، وأدّته، وأن يكون لها في ذلك مصلحة دينيّة، وإن لم تلزمها الشرائع.

الباب الثالث:

في أحكام النَّهي[1]

[وفيه أربعة فصول]

الفصل الأوّل:

[في حقيقة النهي]

اعلم أنّ النَّهي لا صورة لـه في اللّغة تخصُّـه، على نحو ما قلنـاه في الأمر، لأنّ قـول القـائل:«لا تفعل» قـد يستعمل ولا يكـون نهيـاً، بل على سبيل التَّـوبيخ والتعنيف، ألا ترى أنّ أحدنا قد يقول لغلامه: لا تطعني ولا تفعل شيئاً ممّا أُريده، وهو غير ناهٍ له، لمفارقة الكراهة الّتي بها يكون النَّهي نهياً، وإنّما يريد التعنيف، كما قال تعالى: ﴿**اعْمَلُوا ما شِئْتُم**﴾[2] ولم يرد الأمر.

والكلام في أنّه لا صيغة له تخصّه كالكلام في الأمر، فلا معنىً لإعادته.

---

١. اعلم أنّ النهي يشترك مع الأمر في أكثر الأبحاث والاستدلالات، ولهذا وبرغم أنّ الأُصوليين أفردوا له باباً خاصاً لكنّهم اختصروا مطالبه وتجنّبوا الإطالة في مباحثه وبيان الدليل وأحالوا القارئ على ما ذكروه في باب الأمر.

٢. فصلت:٤٠.

[اعتبار الرتبة في النهي]

والرُّتبة معتبرة في النهي كما أنّها معتبرة في الأمر، والدلالة على الأمرين واحدة.

وقولنا: «نهى» يخصُّ القول، بخلاف الأمر، لأنّا قد بيّنّا اشتراك هذه اللّفظة بين الفعل والقول.

والنَّهي إنّما كان نهياً، لأنّ الناهي كاره للفعل الّذي تناوله النَّهي، والكلام في ذلك كالكلام في أنّ الأمر إنّما كان أمراً لإرادة الآمر المأمور به، وقد تقدّم مستقصى.

والقول في أنّ النهي لا يدلُّ على أحكام الفعل كالقول في الأمر، وإنّما يحكم فيما نهى الله عنه بالقبح بدلالة منفصلة، وهي أنّه تعالى مع حكمته لا يجوز أن ينهى عن الحسن، ولا ينهى إلاّ عن القبيح، كما قلنا في أمره تعالى أنّه لا يدلُّ من حيث الظاهر بل لحكمته تعالى على أنّ لما أمر به صفة زائدة على حسنه، وأنّ له مدخلاً في استحقاق المدح والثواب، وإنّما نقول: إنّ نهيه تعالى على الوجوب وإن لم يكن أمره كذلك، لأجل أنّه يقتضي قبح الفعل، والقبيح يجب ألاّ يفعل.

[في احتمال النهي المطلق للتكرار والمرة]

والقول في احتمال النهي المطلق للتكرار والمرّة الواحدة مطلقاً ومشروطاً كالقول في الأمر، وقد مضى؛ واحتماله مع الإطلاق لكلّ وقت مستقبل إمّا منفرداً أو مجتمعاً كالقول في الأمر.

والقول بالفور ممكن فيه كما بيّنّاه في الأمر، غير أنّ التخيير في الأوقات المستقبلة غير ممكن فيه كما أمكن في الأمر، لأنّ الأمر إنّما يتناول على سبيل التخيير كلّ فعل مستقبل على البدل، للتساوي في الصفة الزائدة على الحسن، والنهي يقتضي القبح، فلو تساوت الأفعال كلّها في القبح، لوجب العدول عن الجميع، لا

على جهـة التخيير، وسنحقّق دخـول التخيير في النهي في الفصل الّـذي يلي هـذا بعون الله تعالى.

وليس النهي عـــن الشيء أمـراً بضـدّه لفظـاً ولا معنى كمـا مضى ذلك في الأمر.

الفصل الثاني:

في صحّة دخول التخيير في النهي

اعلم أنّ هذا الباب يقتضي بيان ما يصحّ النهي عنه من الأفعال المختلفة على جمع أو بدل، وهـو من لطيف الكلام، والنفع بـه تامٌّ، وقد دلّـت الأدلّة الّتي ليس هذا موضع ذكرها على أنّ المكلّف يمكن أن يخلـو من كلّ أفعاله، إذا كان مستنداً أو مستلقياً وكانت الأكـوان مقطوعاً على بقائها، فـلا يمتنع والحال هذه في أفعال جوارحه أن تكون كلّها قبيحة، وإذا جاز ما ذكرناه، جاز تناول النهي لذلك أجمع، فأمّا إذا كانت الحال حالاً لا يصحّ خلوّه فيها من الأفعال، فلا يجوز قبح الجميع، لأنّ ذلك يقتضي ألاّ ينفكّ من القبيح، وأن يكون معذوراً فيه.

فأمّـا قبح ضـدّين ولهما ثـالثٌ يمكنـه أن ينفكّ منهما إليـه، فممّا لا شبهـة في جوازه.

وقد يصحُّ أن يقبح منه كلّ أفعاله على وجه، ويحسن على وجه آخر، وعلى هذا الوجه يصحّ القـول بأنّ من دخل زرع غيره على سبيل الغصب إنّما له الخروج عنه بنيّة التخلّص، وليس لـه التصرُّف بنيّة الإفسـاد؛ وكذلك من قعـد على صدر حيّ إذا كان انفصاله منه يؤلم ذلك الحيّ كقعوده؛ وكذلك المجامع زانياً، له الحركة بنيّة التخلُّص، وليس له الحركة على وجه آخر.

وأمّا بعض تصرُّفه، فقد يصحّ أن يقبح على كلّ حال.

فأمّا حسن جميع ذلك أو بعضه على البدل والجمع، وعلى وجه دون وجه، فلا شبهة فيه.

والنهي عن ضدّين على الجمع يقبح من حيث يستحيل وجودهما معاً، فلا يقع ذلك من حكيم.

واعلم أنّه غير ممتنع في فعل أن يقبح لكون ما يسدُّ مسدّه معدوماً كما لا يمتنع أن يكون صلاحاً إذا كان غيره معدوماً، فغير ممتنع على هذه الجملة أن ينهى الحكيم عن فعلين مختلفين على التخيير والبدل، بأن يكون في المعلوم أنّ كلّ واحد منهما يقبح بشرط عدم الآخر، فلا يمكن القول بقبحهما جميعاً على الإطلاق، لأنّ الاشتراط الّذي ذكرناه يقتضي أنّهما متى وجدا لم يقبح واحد منهما، ومتى وجد أحدهما قبح لا محالة، فالنهي عن المختلفين ـ إذا صحّ ما ذكرناه ـ على سبيل التخيير صحيحٌ جائزٌ، وليس يجري المختلفان في هذا الحكم مجرى الضدّين، لأنّ كلّ واحد من الضدّين متى وجد وجب عدم الآخر، وما يجب لا محالة يبعد كونه شرطاً في قبحه، وهذا في المختلفين أشبه بالصواب، وكذلك المتماثلان.

الفصل الثالث:

في النهي هل يقتضي فساد المنهيّ عنه؟

اعلم أنّ المنهيّ عنه على ضربين: أحدهما: لا يصحّ فيه معنى الفساد والصحّة والإجزاء، والضرب الآخر: يصحّ ذلك فيه. فمثال الأوّل الجهل والظُّلم وما جرى مجراهما ممّا لا يتعلّق به أحكام شرعيّة، ومثال الثاني الطلاق والنكاح

والبيع والصلاة لتعلُّق الأحكام بكلّ ما ذكرناه، فإذا أُطلق القول بأنّ النهي هل يقتضي الفساد أو الصحّة ، فالمراد به القسم الّذي يصحّ فيه ذلك.

وقد اختلف العلماء في ذلك فمنهم من جعل النهي دالاً على الفساد كدلالته على التحريم من جهة اللّغة، ومنهم من جعله دالاً على الفساد من جهة أدلّة الشرع.[١]

ومنهم من لم يجعله دالاً على الفساد[٢] وقال: لا يمتنع مع النَّهي كون المنهيّ عنه مجزياً، كما لا يمتنع كونه غير مجز، ويقف على الدليل.

والّذي نذهب إليه أنّ النهي من حيث اللّغة وعرف أهلها لا يقتضي فساداً ولا صحّة، وإنّما نعلم في متعلّقه الفساد بدليل منفصل، فأمّا من ذهب إلى أنّ أدلّة الشرع دلّت على تعلّق الفساد بالمنهيّ عنه، فإن أراد بدليل الشرع ما ذكرناه فيما تقدّم من هذا الكتاب من أنّ الصحابة ومن يليهم قضوا بفساد المنهيّات من غير توقُّف على دليل، فذلك صحيح،وقد أوضحناه، وإن أشار بدليل الشرع إلى غير ذلك، فنحن نتكلّم عليه.

والّذي يدلّ على صحّة مذهبنا أنّ النهي لا تعلّق للفظه ولا لمعناه بشيء من الأحكام الّتي نشير بقولنا في الفعل: «إنّه مجز» إلى ثبوتها، وفي قولنا: «إنّه فاسد» إلى انتفائها، وما لا تعلُّق له بالنهي في لفظ ولا معنى كيف يصحُّ أن يستفاد منه،

---

١. وبه قال الشيخ الطوسي في عدة الأُصول:١/ ٢٦١. وهو مذهب جماهير الفقهاء من أصحاب الشافعي ومالك وأبي حنيفة والحنابلة وجميع أهل الظاهر وكثير من المتكلّمين. ومنهم من قال بالتفصيل بأنّ النهي يدلّ على الفساد في العبادات دون المعاملات، وهو مختار أبي الحسين البصري في المعتمد:١/ ١٧١، والرازي في المحصول:١/ ٣٤٤، والعلاّمة الحلّي في النهاية:٢/ ٨٥.

٢. وهو مختار جماعة من الأشاعرة، كالغزالي في المستصفى:٢/ ١٠٠، والقفّال وإمام الحرمين والأشعري وكثير من الحنفية، وجماعة من المعتزلة كأبي عبد الله البصري وأبي الحسن الكرخي والقاضي عبد الجبار وأبي هاشم الجبّائي. راجع الإحكام للآمدي:٢/ ٣٢٢، المسألة الأُولى؛ أُصول السرخسي:١/ ٨٠؛ شرح اللمع:١/ ٢٩٧.

يوضح هذه الجملة أنّ الفقيه إذا قال في العقد: إنّه صحيح، فلم يفد بذلك حسن العقد ولا قبحه، وإنّما غرضه إثبات أحكام مخصوصة له، وكذلك إذا قال: هو فاسدٌ أو موقوف؛ والإيقاعات من طلاق وغيره إذا قلنا: إنّه صحيح، فمعناه أنّ الفرقة تقع به، والأحكام تتعلّق عليه، وإذا قلنا: إنّه فاسد، فالمعنى أنّه لا يؤثّر في فراق ولا تحريم.

وإذا اعتبرت سائر ما نقول: إنّه صحيح وفاسد، وجدته مفيداً لثبوت أحكام شرعيّة أو انتفائها، وإذا كان النهي بظاهره ومعناه لا يقتضي إلّا هذا القدر الّذي ذكرناه، فلا يدلّ في المنهيّ عنه على فساد ولا صحّة، وهذه الجملة إذا اعتبرت تجلّى الكلام في هذا الباب، وتعرّى من كلّ شبهة.

وممّا يدلُّ أيضاً على ما ذكرناه أنّ النهي لو اقتضى فساد الفعل المنهيّ عنه لشيء يرجع إليه، لما صحّ في النهي إذا تناول ما ليس بفاسد في الشرع بل كان صحيحاً مجزياً أن يكون نهياً على الحقيقة، والإجماع بخلافه، لأنّهم وإن اختلفوا في كثير من الأمثلة الّتي تذكر في هذا الباب، فلم يختلفوا في أنّ المكلّف وقد ضاق عليه وقت الصلاة في آخر وقتها أنّه منهيّ عن البيع والشراء، ومع ذلك فبيعه صحيح،ونكاحه كذلك، ولم يختلفوا في أنّه منهيٌّ عن إزالة النجاسة بالماء المغصوب، لأنّه تصرُّف فيما لا يملكه، ومع ذلك فإنّ حكم النجاسة يزول كما يزول بالماء المملوك، والوطي في الحيض يتعلّق به أحكام الصحّة كما يتعلّق بالوطي المباح، من لحوق الولد، ووجوب المهر، والتحليل للزوج الأوّل، فلولا أنّ النهي لا يقتضي من حيث كان نهياً للفساد، لما صحّ شيء ممّا ذكرناه.

وممّا يدلُّ أيضاً على ذلك أنّ لفظ النهي قد يرد فيما هو صحيح، وفاسد، وقد قدّمنا أنّ استعمال اللّفظة في شيئين مختلفين دليل على أنّها حقيقة فيهما إلّا أن يقوم دليل، فيجب أن يكون لفظ النهي محتملاً للفساد كاحتماله للصحّة، ولا يقطع

على أحدهما إلاّ بدليل.

[أدلّة القائل بدلالة النهي على الفساد والجواب عنه]

وقد تعلّق من حكم بفساد المنهيّ عنه وعلّقه بظاهر النَّهي بأشياء:

أوّلها: أنّ الأمر بالشيء إذا اقتضى الإجزاء والصحّة، فيجب أن يكون النهي الّذي هو ضدّه يقتضي الفساد و البطلان.

وثانيها: أنّ النهي عن الفعل إذا منع منه، فيجب أن يكون مانعاً من أحكامه، وإذا منع من أحكام البيع أو الطلاق فليس إلاّ الفساد.

وثالثها: أنّ الإجزاء يعاقب الفساد، فإذا كان بالنهي يُنفى كون الشيء شرعيّاً، فالإجزاء لا يعلم إلاّ شرعاً، فليس بعد ذلك إلاّ الفساد.

ورابعها: أنّ النهي لو لم يعقل منه الفساد، لم يكن التحريم دلالة على الفساد، فكان لا يعقل من قوله تعالى: ﴿**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهاتُكُمْ**﴾[1] إلى آخر الآية فساد هذه الأنكحة وبطلانها، ولا يعقل من قوله تعالى: ﴿**وَحَرَّمَ الرِّبا**﴾[2] فساد أحكام عقد الربا.

وخامسها: أنّ المنهيّ عنه لو كان مجزياً لكان الطريق إلى معرفة ذلك الشرع، وإنّما ينبئ الشرع عن إجزائه إمّا بالأمر والإيجاب أو الإباحة، وكلُّ ذلك مفقود في المنهيّ عنه.

وسادسها: الخبر المرويّ عنه ﷺ من قوله: «من أدخل في ديننا ما ليس منه فهو ردٌّ».[3] والمنهيُّ عنه ليس من الدين، فيجب أن يكون باطلاً مردوداً.

وسابعها: أنّ عادة السَّلف والخلف من لدن الصحابة وإلى يومنا هذا جارية بأن يحملوا كلّ منهيّ عنه على الفساد.

---

١. النساء:٢٣. ٢. البقرة:١٧٥.

٣. سنن أبي داود:٤/ ٢٠٠ برقم ٤٦٠٦؛ سنن ابن ماجة:١/ ٧ برقم ١٤؛ عوالي اللآلي:١/ ٢٤٠.

فيقـال لهم فيما تعلّقوا بـه أوّلاً: إنّـا قد بيّنّـا أنّ الأمـر بظاهـره ومن غير دليل منفصل لا يقتضي الإجـزاء، وأنّـه كالنهـي في أنّه لا يقتضي الفسـاد، فسقط هـذا الوجه.

ويقال لهم فيما تعلّقوا بـه ثانياً: قـد اقتصرتم على دعـوى ، ومن أين قلتم أنّ النهي إذا منع من الفعل ، وجب أن يكون مانعاً من أحكامه، وهل الخلاف إلاّ في ذلك، ثمّ الفرق بين الأمرين أنّـه إنّما منع من الفعل للتَّعلّق بينه وبين الفعل، لأنّ الحكيم إذا نهى عن شيء فقد كـرهه، وهو لا يكره إلاّ القبيح، والقبيح ممنـوع منه، وأحكام الفعل غير متعلّقة بمعنى النهي ولا لفظه، فلا يجوز أن يكون النهي مانعاً منها.

ويقال لهم فيما تعلّقوا به ثالثاً: إن أردتم بأنّ النهي ينفي كونـه شرعيّاً أنّه ينفي كونه مـراداً وطاعة وقربة، فذلك صحيح. وإن أردتم نفي الأحكـام الشرعيّة، فهو غير مسلّم، وإذا كـان الإجـزاء والفسـاد لا يعلمان إلاّ شرعـاً، فيجب ألاّ يستفـاد أحدهما من مطلق الأمر.

فإذا قال: إجزاؤه لا يعلم إلاّ شرعاً، ولا شرع فيه، فيجب أن يكون فاسداً.

قلنا: وفسـاده لا يعلم إلاّ شرعـاً، ولا شرع فيـه، فيجب أن يكـون صحيحـاً والصـواب غير ذلك، وهــو التـوقّف عن الحكم بصحّـة أو فسـاد على الـدليل المنفصل.

ويقال لهم فيما تعلّقوا به رابعاً: نحن نقول في التحريم: أنّ مطلقه لا يدلُّ على الفسـاد، مثل قـولنـا في النهي، وإنّما (علم)[1] فسـاد نكاح الأُمّهـات بغير وضع النهي في اللّغة، وعلى الجملة بدليل.

ويقال لهم فيما تعلّقوا بـه خامساً: إنّ الإجـزاء قـد يعلم بغير الإيجاب والأمـر

١ . في «أ»: نحن نقول في التحريم انّ مطلقه لا يدل على.

والإباحة، وهو أن يقول: لا تفعلوا كذا، فإن فعلتموه كان مجزياً، أو بأن يبيّن أنّ الحكم الشرعيّ يتعلّق بصورة للفعل مخصوصة، فيعلم إيقاع الحكم لها سواء كانت منهيّاً عنها أو مأموراً بها.

ويقال لهم فيما تعلّقوا به سادساً: إنّ الخبر الّذي اعتمدتم عليه خبرٌ واحد، أحسن أحواله أن يقتضي الظنّ، فكيف يحتجّ به في مسألة علميّة.

وبعد، فإنّما يصحّ التعلّق به لو ثبت أنّ إجزاء الفعل المنهيّ عنه ليس من الدين، حتّى يحكم بأنّه مردود، وهذا لا يستفاد من الخبر.

وأيضاً فلفظة الردّ كلفظة النهي في وقوع الخلاف فيها، بل النهي أبلغ، لأنّ الطاعات الواقعة من الكفّار عند من أجاز ذلك توصف بأنّها مردودة، لأنّها غير مقبولة، وإن لم تكن منهيّاً عنها، والمردود في العرف هو الّذي لا يستحقّ عليه الثواب، وهو ضدُّ المقبول الّذي هو استحقاق الثواب، وكون الفعل لا يستحقُّ به الثواب لا يمنع من إجزائه.

ويقال لهم فيما تعلّقوا به سابعاً: هذه الطريقة هي الّتي نصرناها فيما سلف من كتابنا هذا، وبيّنّا أنّ بهذا العرف الشرعيّ يعلم أنّ مطلق النهي يقتضي فساد المنهيّ عنه إلاّ أن تقوم دلالة.

ومن يطعن على هذه الطريقة بأن يقول: من أين لكم أنّ السلف والخلف حكموا ببطلان المنهيّ عنه لأجل النهي دون دلالة دلّتهم على ذلك؟

فالجواب له أن نقول: إنّنا لا نذهب إلى أنّ الصحابة إنّما حكموا بفساد المنهيّ عنه لأجل حكم النهي في اللّغة أو عرفها، بل إنّما عوّلوا في ذلك على عرف الشريعة، وأنّ الأمر في عرف الشرع يجب أن يكون محمولاً على الوجوب والفور والإجزاء، وأنّ النهي يقتضي بهذا العرف فساد المنهيّ عنه، إلاّ أن تقوم دلالة، ولم

يعوّلوا إلاّ على هذه العادة، ومثلهم لا يجمع على باطل، إلاّ على ما قطع عذرهم عن الرسول ﷺ فيه.

وكيف لا يعلم أنّ ذلك لمكان النهي عنه، وعند علمهم بالنهي يحكمون بالفساد، كما يحكمون عند الأمر بالوجوب، ولو كان ذلك معلوماً بدلالة منفصلة، لوجب التوقُّف عليها، وأن يقولوا فيمن روى لهم نهياً عن الرسول ﷺ في فعل بعينه: هذا النهي إنّما يقتضي قبح الفعل، وأنّه معصية، ولا يقتضي فساداً، فلا يجب ـ إن كان عقد بيع ـ أن يحكم بأنّ التمليك ما وقع، و إن كان طلاقاً فلا يجب أن يحكم بأنّ الفرقة لم تقع، بل رأيناهم يحكمون في كلّ مأمور به بالصحّة والإجزاء، وفي كلّ منهيّ عنه بالفساد على اختلاف الحالات، ومع المناظرة والمنازعة، ومن طبقة بعد طبقة، وفي زمانٍ بعد زمان، وهذا معلوم ضرورة من حالهم، وتكلّف الدلالة عليه كالمستغنى عنه.

وكذلك وجدنا كلّ من أبطل أن يكون عقد نكاح المتعة مبيحاً للاستمتاع إنّما يعوّل على مطلق ما رواه من نهي الرسول ﷺ عنها، وتحريمه لها، ولم يقل له قائل: التحريم إنّما يقتضي القبح والمعصية، فمن أين أنّ الاستباحة لا تقع به. وكذلك نكاح المحرم، اكتفوا في ارتفاع أحكامه الشرعيّة بالنهي عنه، وكذلك القول في عقد الربا، ونكاح الشغار.

فإن قيل: فقد حرّموا أشياء كثيرة، و إن ذهبوا إلى أنّها مجزية صحيحة إذا وقعت.

قلنا: إنّما ذهبوا إلى إجزائها مع النهي والتحريم بدليل منفصل، وليس ينكر أن يقوم دليل على خلاف ما يقتضيه عرف الشرع، كما لا ينكر أن يقوم دليل على خلاف ما يقتضيه وضع اللّغة، فيصار إليه بالدليل، ولا يكون ذلك قادحاً في

أصل الوضع على الوجهين.

فإن قيل: فبأيّ شيء تحدّون الفاسد من المنهيّات، وتميّزونه من غيره فقد تعاطى الناس ذلك.

قلنا: الواجب أن نقول الّذي يقتضيه عرف الشرع في نهي الله سبحانه ورسوله ﷺ أن يقتضي بالظاهر فساد المنهي عنه، وألاّ تتعلّق به الأحكام الّتي تتعلّق بالصحيح إلاّ أن يقوم دليل على أنّ المنهيّ عنه في هذه الأحكام كالمأمور به، فيقال بذلك اتّباعاً للدليل.

وأجود ما يميّز به ذلك أن يكون وقوعه منهيّاً عنه، مخلاً بشروطه الشرعية، فيكون فاسداً، وإذا لم تختلَّ شروطه الشرعيّة، لم يمتنع إجزاؤه.

[أقسام تأثير المنهي عنه في الشروط الشرعية]

وينقسم تأثير المنهيّ عنه في الشُّروط الشرعية ثلاثة أقسام:

فالأوّل: يؤثّر بأن يكون شرط الفعل عدمه.

والثاني: بأن يكون شرط الفعل ضدّه، أو ما يجري مجرى ضدّه، ممّا لا يجتمع معه.

والثالث: يؤثّر بأن يمنع من وقوع شرط سواه.

فمثال الأوّل الصلاة مع الحدث، لأنّ من شرطها عدمه. ومثال الثاني صلاة القادر على القيام قاعداً، لأنّ من شرط هذه الصلاة ضدّ القعود. ومثال الثالث صلاة المتطوّع، لأنّها لا تجزي عن الفرض وإن كانت الصورة واحدة، لما كان الشرط نيّة مخصوصة.

ولأجل هذا الوجه الأخير كانت الصلاة في الدار المغصوبة لا تجزي، لأنّ من

شرط الصلاة أن تكون طاعة وقربة، وكونها واقعة في الدار المغصوبة يمنع من ذلك.

وأيضاً فإنّ من شرطها إذا كانت واجبة أن ينوى بها أداء الواجب، وكونها في الدار المغصوبة يمنع من ذلك.

وفي الفقهاء من يظنُّ أنّ الصلاة في الدار المغصوبة ينفصل من الغصب، وذلك ظنٌّ بعيد، لأنّ الصلاة كونٌ في الدار، وتصرُّف فيها، وذلك نفس الغصب، لأنّه لا فرق بين تصرُّفه فيها بالسُّكنى وبين تصرّفه بالصلاة، لأنّ صاحب الدار لو أراد أن يقف فيها بحيث المصلّي واقف، لتعذّر عليه ذلك، فهو مانع من تصرّف المالك، والغصب ينقسم إلى وجهين: إمّا بأن يحول بين المالك وبين التصرُّف في ملكه، وإمّا بأن يتصرّف الغاصب فيه تصرُّفاً يمنعه من تصرّفه.

وفيهم من يقول في أنّ الصلاة في الدار المغصوبة تُجزي، على أنّ الصلاة تنقسم إلى فعل وذكر، فالفعل متعلّق بالدار، والذكر لا يتعلّق بها، فلا يمتنع أن تجزي، وإن كانت في الدار المغصوبة، من حيث يقع ذكرها طاعة، وتكون نيّته تنصرف إلى الذكر.

وهذا غير صحيح، لأنّ الذكر تابع للفعل الّذي هو الصلاة، والفعل هو المعتمد، والذكر شرط، فيجب أن تكون النيّة منصرفة إلى الفعل الّذي هو العمدة.

وعلى أقلّ الأحوال أن يكون الفعل والذِّكر بمجموعهما هو الصلاة، فتنصرف النيّة إليهما، وقد بيّنّا أنّ ذلك يقتضي كونه متقرّباً بالمعصية.

وقد قيل في التمييز بين الصلاة في هذا الحكم وغيرها: إنّ كلّ عبادة ليس من شرطها الفعل، أو ليس من شرطها أن يتولّى الفعل بنفسه بل ينوب فعل الغير مناب فعله، أو ليس من شرطها أن يقع منه بنيّة الوجوب، أو ليس من شرطها

النيّة أصلاً، لم يمتنع في المعصية منها أن يقوم مقام الطاعة، وهذا قريب.

ومن احتجّ في جواز الصلاة في الدار المغصوبة بأنّ إجراءها مجرى من شاهد طفلاً يغرق وهو في الصلاة، وقال: إذا صحّت صلاته مع المعصية، فكذلك الصلاة في الدار المغصوبة.

فقوله باطلٌ، لأنّا نقول في المسألتين قولاً واحداً، والصلاتان معاً فاسدتان، ويجب أن يقول في الغاصب: إنّه لو حبس في الدار لأجزأته صلاته، لأنّه بأن حبس فيها خرج من كونه غاصباً، لأنّه لا يتمكّن من المفارقة لها، ويجب أن يقول فيمن لزمه ردُّ وديعة أو قضاء دين، ثمّ دخل في الصلاة: أنّه إن كان الوقت موسّعاً، فسدت الصلاة، لأنّ الواجب عليه تقديم الردّ، وإن صلاّها في وقت مضيّق، لم يفسد، لأنّ الواجب عليه تقديمها على الردّ، إلاّ أن ينتهي الحال فيمن له الحقُّ إلى حال ضرورة وضرر يدخل على صاحب الوديعة، فتفسد صلاته، وإن أدّاها في آخر الوقت، لهذه العلّة.

فأمّا من ليس بغاصب لكنّه دخل الدار مجتازاً، فيجب ألاّ تفسد صلاته، لأنّ المتعارف بين الناس أنّهم يسوّغون ذلك لغير الغاصب، ويمنعونه في الغاصب.

وأمّا الضيعة المغصوبة فالصلاة فيها مجزية، لأنّ العادة جرت بأنّ صاحبها لا يحظر على أحد الصلاة فيها، والتعارف يجري مجرى الإذن، فيجب الرُّجوع إليه.

ولا يلزم على ما ذكرناه أن يكون من صلّى وهو يدافع الأخبثين أن تكون صلاته فاسدة غير مجزية، للنّهي منه ﷺ عن ذلك، وذلك أنّ هذا النهي لو أوجب كون الصلاة معصية، للحقت في الفساد بالصلاة في الدار المغصوبة، لكنّا قد عرفنا أنّ وجه النهي تأثير المدافعة في التثبُّت والخشوع والطُّمأنينة، ونحن نعلم أنّ كثيراً من

ذلك لو فقد لأجزأت الصلاة، وقد يدافِع الأخبثين ويتصبّر على أداء ما يجب عليه في الصلاة واستيفائه، فلا يجب كون ذلك مفسداً.

وأمّا حمل بعضهم جواز الصلاة في المكـان المغصوب على جواز الإيمان فغلطٌ فاحش، لأنّ الإيمان لا تعلّق له بالدار، اعتقاداً كـان بالقلب أو قولاً باللّسان، وقد بيّنّا أنّ الصلاة بها يكون غاصباً ومتصرّفاً في ملك غيره.

الفصل الرابع

فيما يقتضيه الأمر من جمع أو آحاد

اعلم أنّ الخطاب إذا ورد وظاهره يحتمل الخصوص والعموم، وعلمنا بالدليل المنفصل شمـوله واستغـراقـه، قطعنا على أنّ الفـرض لازم لكلّ واحـد منهم، ولا نستفيد بظاهر ذلك أنّه لازم لكلّ واحد بعينه، من غير أن يسقط عنه الفرض فعل غيره. كما لا نستفيـد أنّ فعل البعض يسقط الفـرض عن البعض. ولا نستفيـد أنّ اجتماع بعضهم شرطٌ فيه. وكلُّ ذلك موقوف على الدليل.

والخطاب العامُّ لا يخرج عن ثلاثة أقسام : إمّا أن يلزم كلّ واحد ، ولا يتعلّق فعله بفعل غيره ؛ و إمّا أن يتعلّق فرضـه بفعل غيره في الصحّة ، فيكون الاجتماع شرطاً ، كصـلاة الجمعة ؛ و إمّا أن يتعلّق فرضه بفعل غيره ، فيكـون أداء الغير له مسقطاً عنـه ، وهذا هو المسمّى فرض الكفـاية ، ومن أمثلته الجهـاد ، والصلاة على الجنـائز، ودفن المـوتى ، والفـرض في هـذا الوجـه يتعلّق بـالكلّ ، لكنّـه مشـروط بأن لا يقـوم البعض بـه ، فمتى وقـع من البعض ؛ زال الفـرض عن الجماعة .

الباب الرابع:

الكلام في العموم والخصوص وألفاظهما

[وفيه مقدّمة وثمان وعشرون فصلاً]

اعلم أنّ العموم ما تناول لفظه شيئين فصاعداً[1]، والخصوص ما

---

١. عُرّف العموم بتعاريف متفاوتة، فقد عرّفه الشيخ الطوسي في العدة:١/ ٢٧٣، وأبو الحسين البصري في المعتمد:١/ ١٨٩ بأنّه: كلام مستغرق لجميع ما يصلح له. وزاد عليه قاضي القضاة: ما احترز به عن التثنية والجمع. وأضاف إليه فخر الدين الرازي في المحصول:١/ ٣٥٣: بحسب وضع واحد، فإنّ الرجال مستغرق لجميع ما يصلح له، ولا يدخل عليه النكرات لعدم الاستغراق، وكذا التثنية والجمع لصلوحهما لكلّ رجلين ولكلّ ثلاثة، ولا ألفاظ العدد لعدم استغراق الخمسة كلّ خمسة، وخرج «بحسب وضع واحد» المشترك والحقيقة والمجاز فإنّ عمومه لا يقتضي أن يتناول مفهوميه معاً.

وعرّفه الغزّالي في المستصفى:٢/ ١٠٦ بقوله: العام اللفظ الواحد الدالّ من جهة واحدة على شيئين فصاعداً، واحترزنا بقولنا: «من جهة واحدة» عن قولهم: ضرب زيد عمراً، وعن قولهم: ضرب زيد وعمرو فإنّه قد دلّ على شيئين لكن بلفظين لا بلفظ واحد، ومن جهتين لا من جهة واحدة.

وأمّا العلاّمة الحلّي فقد قال في نهاية الوصول إلى علم الأُصول:١/ ١١٤: والأقرب أنّ العام هو اللفظ الواحد المتناول بالفعل لما هو صالح له بالقوّة مع تعدّد موارده.

وعرّفه الآمدي في الإحكام:٢/ ٣٢٨ بمثل ما عرّفه السيد المرتضى بزيادة: مطلقاً معاً.

تنـاول شيئاً واحداً.[١] وقد يكون اللّفظ عموماً من وجـه وخصوصاً من وجه آخر؛ لأنّ القـائل إذا قال: «ضـرَبْتُ غِلماني» وأراد بعضهم، فقـوله عمـوم، لشمولـه مازاد على الـواحد، وخصـوص من حيث أراد به بعض مـا يصحّ أن يتناولـه هذا اللّفظ.

وقولنا: «عموم وخصوص» يجري مجرى قليل وكثير في أنّه يستعمل بالإضافة، فقـد يكون الشيء الـواحد قليـلاً وكثيراً بإضـافتين مختلفتين، وقد يثبت عمـوم لا خصوص فيه، وهو ما أُريد بـه الاستيعاب والاستغراق؛ وقد يثبت أيضاً خصوص لا عموم فيـه، وهو الّذي يـراد به العين الواحـدة؛ كما يثبت قليل ليس بكثير وهو الـواحد، وكثير ليس بقليل وهـو مـا عمّ الكلّ، ومع الإضـافة في الأمـرين يختلف الحال.

وليس في الكـلام عندنـا لفظٌ وضع لـلاستغـراق فإن استعمل فيما دونه كـان مجازاً، وسندلّ على ذلك.

والألفاظ الموضوعة للعموم على سبيل الصلاح على ضربين:

فمنهـا مـا يصـحّ تنـاوله للواحد ولكلّ بعض وللكلّ على حدّ واحد، وهـو

---

١. قال الشيخ الطوسي في العـدة:١/ ٢٧٤ في تعريف الخاص بأنّه يتناول شيئاً مخصـوصاً دون غيره ممّا كان يصحّ أن يتناوله.

وقال أبو الحسين البصري في المعتمد:١/ ٢٣٤: إنّه إخراج بعض ما تناوله الخطاب عنه.

وقـال العلاّمـة الحلّي في نهاية الـوصـول إلى علم الأُصول:٢/ ٢٠٣: الخاص قـد يكون مطلقـاً لا بالقياس إلى غيره، وهو الجزئي الحقيقي؛ وقـد يكون إضافياً بالقياس إلى مـا هو عام ويقال بإزائه وهو اللفظ الذي يقـال على مدلوله وعلى غير مدلـوله لفظ آخر من جهة واحدة، كـالإنسان فإنّه خاص ويقال على مـدلوله وعلى غيره كالفـرس لفظ الحيوان من جهة واحدة. وهـو ما ذهب إليه الآمدي في الإحكام:٢/ ٣٢٨.

حقيقـة فــي كلّ شـيء مــن هـذه الأُمـور، كلفظـة «مَن» إذا كـانت نكـرة فـي الشــرط أو الاستفهــام، وتختصّ العقـلاء، ولفظـة «مـا» فيمـا لا يعقل فــإنّ حكمها فيما ذكرناه كحكم من ، وهكذا حكم «مَتى» فـي الأوقات، و«أين» في الأماكن.

والضرب الثاني ما يتناول الكلّ صلاحاً، ويتناول البعض وجوباً، ولا يستعمل فيما نقص عن ذلك البعض، مثل ألفـاظ الجموع ، بألف ولام أو بغيرهما كقـولنا: رجـال والرجـال ومسلمون والمسلمـون، فهـذه ألفاظٌ تتنـاول كلّ الرجـال وجميع المسلمين صلاحـاً، إذا لم يكن بين المخاطِب والمخاطَب عهـدٌ ينصرف ذلك إليه، ولثلاثة بغير أعيانهم وجوبـاً، ولا يجوز أن يستعمل في الواحد ولا الاثنين ألبتَّة على سبيل الحقيقة.

فأمّا ألفاظ الجنس مثل قولنا: الـذهب والفضّة والرقيق والنساء والناس فهي على ضربين.

أحدهما: لا يجوز أن يراد به عموم ولا خصـوص، ولا يتصوّران في مثله، وإنّما يـراد به محض الجنسيّـة الّتي تميّـزت من غيرهـا كقولنـا: ذهبٍ وفضّـة ورقيق، فإنّ القـائل إذا قـال: الـذهب أحبُّ إليّ من الفضّـة، وادّخـار العين أولى من ادّخـار الورق، فـلا عموم يتصوّر في قـوله ولا خصوص، بل الإشـارة إلى الجنسيّة من غير اعتبــار لتخصيص ولا تعميم، وكــذلك إذا قـال: استخــدام الــرّقيق أحمد من استخدام الأحرار.

وأمّا لفظـة الناس والنســاء فقد يـراد بهما في بعض المواضـع المعنى الّذي ذكرناه من الجنسيّـة من غير عموم ولا خصوص، وقد تكـون في موضع محتملة للعموم والخصـوص، كما قلناه في ألفـاظ الجموع المشتقّة من الأفعـال. مثال

القسم الأوّل قول القائل: فلانٌ يحبُّ النساء ويميل إلى عشرتهن، والناس خيرٌ من الجانّ. ومثال الثاني: لقيت النساء، وجاءني الناس. وأبو هاشم يوافقنا فيما ذكرناه من ألفاظ الجنس خاصّة، وإنّما أبو عليّ هو الذاهب إلى استغراق ألفاظ الجنس للكلّ.[1]

فأمّا استعمال لفظ العموم في المعاني نحو قولهم: عمّهم الخصب أو الجدب أو المرض أو الصحة فالأشبه أن يكون مستعاراً مشبّهاً بغيره، لأنّا لا نفهم من إطلاق قولنا عموم وخصوص بالعرف المستقرّ إلاّ ما يعود إلى الألفاظ.[2]

ومن خالفنا من المتكلّمين والفقهاء يقول في كلّ ما قلنا «إنّه يستغرق من هذه الألفاظ صلاحاً»: «إنّه يستغرقُ وجوباً». وسيجيء الكلام في ذلك بعون الله ومشيّته.

---

١. راجع عدة الأُصول:١/ ٢٧٦؛ المعتمد:١/ ٢٢٣.

٢. وهو مختار أبي الحسين البصري والغزالي والبزدوي و الشوكاني. وقد ذهب جمهور الأُصوليين بأنّ المعاني لها عموم. ومنهم من ذهب إلى أنّ استعمال اللفظ في عموم المعاني مشترك، وهو مذهب الشيخ المفيد. راجع المعتمد:١/ ١٩٣؛ المستصفى:٢/ ١٠٦؛ ميزان الأُصول:١/ ٣٨٦؛ أُصول السرخسي:١/ ١٢٥؛ التذكرة:٣٤ــ ٣٥؛ نهاية الوصول إلى علم الأُصول:٢/ ١١٥.

الفصل الأوّل:

في ذكر الدلالة على أنّه ليس للعموم المستغرق لفظ يخصُّه

واشتراك هذه الألفاظ الّتي يدّعى فيها الاستغراق

الّذي يدلّ على ذلك أنّ كلّ لفظة يدّعون أنّها للاستغراق تستعمل تارة في الخصوص، وأُخرى في العموم، ألا ترى أنّ القائل إذا قال: «من دخل داري أهنتُه أو أكرمته»، لا يراد به إلاّ الخصوص، وقلّما يراد به العموم، ويقول: «لقيت العلماء، وقصدتُ الشُّرفاء»، وهو يريد العموم تارةً، والخصوص أُخرى، وهذا معلوم ضرورة، ممّا لا يقع في مثله خلاف، والظاهر من استعمال اللّفظة في شيئين أنّها مشتركة فيهما، وموضوعة لهما، إلاّ أن يوافقونا، أو يدلّونا بدليل قاطع على أنّهم باستعمالها في أحدهما متجوّزون، وهذه الجملة تقتضي اشتراك هذه الألفاظ، واحتمالها العموم والخصوص، وهو الّذي اعتمدناه.[1]

---

١. وهو مختار المرجئة وأحد قولي الأشعري؛ وتوقّف في قوله الآخر، ووافقه القاضي أبو بكر في التقريب والإرشاد:٣/ ٥٠، ونسبه أبو الحسين البصري في المعتمد:١/ ١٩٤ للمرجئة، والغزالي في المنخول:٢٠٩ للجهمية والمرجئة والوعيدية من الخوارج، ونسبه السمرقندي في ميزان الأُصول:١/ ٤٠٩ـ ٤١٠ إلى عامة المرجئة وعامةالأشعرية وابن الراوندي ومحمد بن شبيب، وإليه مال أبو سعيد البردعي.

وأمّا الإمامية فقد ذهب الشيخ المفيد في التذكرة:٣٣ـ٣٤، والشيخ الطوسي في العدة:١/ ٢٧٩ إلى أنّ للعموم صيغة في اللغة تختصّ به. وهو مختار الفقهاء وأكثر المتكلّمين وجمهور الأُصوليين كالشافعي وابن حنبل وأبي حنيفة والجبّائي ومحمد بن شجاع الثلجي وأبي إسحاق الشيرازي والسمرقندي وغيرهم. راجع الرسالة: ٥٢ـ ٥٣؛ أُصول السرخسي:١/ ١٢٥؛ الإحكام:٢/ ٣٣٠، المسألة الثانية؛ شرح اللمع:١/ ٣٣٥؛ نهاية الوصول إلى علم الأُصول:٢/ ١٢١.

فإن قيل: دُلّوا على أنّ بنفس الاستعمال تعلم الحقيقة، وهـذا ينتقض بالمجاز، لأنّهم قد استعملـوه، وليس بحقيقة، ثمّ دلّوا على أنّهم استعملوا هـذه الألفاظ في الخصوص على حدّ مـا استعملوها في العموم، فإنّـا نخالف في ذلك، ونذهب إلى أنّ كيفيّة الاستعمال مختلفة.

قلنا: أمّا الّذي يدلّ على الأوّل فهو أنّ لغتهم إنّما تعرف باستعمالهم، وكما أنّهم إذا استعملوا اللّفظة في المعنى الـواحد ولم يدلّونـا على أنّهم متجوّزون ، قطعنا على أنّها حقيقة فيه، فكذلك إذا استعملت في المعنيين المختلفين.

ويوضح ذلك أنّ الحقيقـة هي الأصل في اللّغة، والمجاز طارٍ عليهـا، بدلالة أنّ اللّفظة قـد تكون لها حقيقـة في اللّغة ولا مجاز لها، ولا يمكـن أن يكون مجاز لا حقيقة له.

فإذا ثبت ذلك، وجب أن تكون الحقيقة هي الّتي يقتضيها ظاهر الاستعمال، وإنّما ينتقل في اللّفظ المستعمل إلى أنّه مجاز بالدلالة، وأمّـا المجاز فلا يلزم على ما ذكرنـاه، لأنّ استعمال المجاز لو تجرّد عن تـوقيف أو دلالة على أنّ المراد بـه المجاز والاستعـارة، لقطعنا بـه على الحقيقـة، لكنّـا عدلنـا بـالدلالـة عمّا يـوجبـه ظاهـر الاستعمال، ألا ترى أنّه لا أحدٌ خـالط أهل اللّغة إلاّ وهو يعلم من حالهم ضرورة أنّهم إنّما سمّوا البليد حماراً والشديد أسـداً على سبيل التشبيه والمجاز، فكان يجب أن يثبت مثل ذلك في إجراء لفظ العموم على الخصوص.

وأمّا المطالبة لنا بأن نـدلّ على أنّ كيفيّة الاستعمال واحدة، فإنّا لم ندّع ذلك في استدلالنا فيلزمنا الدلالـة عليه، وإنّما ادّعينا الاستعمال، ولا شبهة فيه، ومن ادّعى أنّ كيفية الاستعمال مختلفة، فعليه الدلالة.

على أنّا نقـول لمن ادّعى اختلاف كيفيّة الاستعمال: أتـريد بـذلك أنّ الصيغة

الّتي يـراد بها العمـوم لا تستعمل على صـورتها في الخصوص، أم تـريـد أنّ اللّفظ يستعمل مجرّداً في العموم، وفي الخصوص يفتقر إلى قرينة ودلالة.

والأوّل يفسد بأنّا ندرك الصيغة متّفقة عند استعمالها في الأمرين، ولو اختلفتا لأدركناهما كذلك، وقد بيّنّا في هـذا الكتاب أنّ نفس الصيغة الّتي يراد بها العموم كان يجوز أن يـراد بها الخصوص، حيث تكلّمنا في أنّ مـا يوجد أمـراً كان يجوز أن يوجد نفسه ولا يكون أمراً.

على أنّ أكثـر مخالفينـا في العمـوم يذهبـون إلى أنّ لفظ العمـوم إذا أُريـد بـه الخصـوص كـان مجازاً، وعنـدهم أنّ اللّفظ لا يكــون مجازاً إلاّ إذا استعمل على صورته وصيغته فيما لم يوضع له.

وأمّا القسم الثاني فهو محض الدعوى، وبناء على المذهب الّذي نخالف فيه، فكأنّهم قالوا: إنّ اللّفظ مـوضوع في اللّغة على الحقيقة للعمـوم، وإنّما يتجوّز به في الخصوص، وفي ذلك الخلاف، وعليـه يطالبون بالدلالـة، ولا فرق بينهم وبين من عكس هذا عليهم، وقال لهم: بل هذه اللّفظة مـوضوعة على الحقيقة للخصوص، وإذا استعملت في العمـوم فبالقـرينـة والـدلالة، فقـد ذهب قـوم إلى ذلك، وهم أصحاب الخصوص.

وقد مثّل أصحابنا حالنا وحـال مخالفينا في هذه النُكتة بمن ادّعى أنّ زيداً في الدار، وادّعى خصمه أنّ زيـداً وعمراً فيها ، وقالـوا: من ادّعى أنّ عمراً مع زيد في الدار فقـد وافق في أنّ زيداً فيهـا، وإنّما ادّعى أمراً زائداً على مـا اتّفق مع خصمه عليه، فالدلالة لازمة لـه، دون خصمه، فإذا قال خصومنا: الصيغة لا تستعمل في الخصـوص إلاّ مع قـرينة، فقـد سلّمـوا لنـا الاستعمال، وادّعوا أمـراً زائداً عليـه، فالدلالة تلزمهم دوننا.

وقد يمكن الطعن على هذا بأن نقول: أنتم تدّعون استعمالاً عارياً من قرينة، لأنّكم لو ادّعيتم محض الاستعمال، للزمكم أن يكون المجاز كلّه حقيقة، لأنّه مستعمل؛ وإذا ادّعيتم نفي القرينة، لزمكم أن تدلّونا، فإنّا لا نسلّم ذلك، كما يلزمنا أن ندلّ على إثبات القرينة إذا ادّعيناها، وتجرون في هذا الحكم مجرى من ادّعى أنّ زيداً وحده في الدار، وآخر يدّعي أنّ معه عمراً، في أنّ كلّ واحد يلزمه الدلالة، واتّفاقهما على أنّ زيداً في الدار ليس باتّفاق على موضع الخلاف من التوحُّد أو الاقتران، وهذا أجود شيء يمكن أن يسألونا عنه.

والجواب أنّ الأصل في الاستعمال التعرّي من القرائن والدلائل، لأنّ الأصل هو الحقيقة الّتي لا تحتاج إلى قرينة، وإنّما يحتاج المجاز للعدول به عن الأصل إلى مصاحبة القرينة، فلمّا ادّعينا ما هو الأصل فلا دلالة علينا، وادّعى خصومنا أمراً زائداً على الأصل فعليهم الدلالة.

وأيضاً فإنّنا نتمكّن من الدلالة على صحّة ما ادّعيناه من غير بناء على موضع الخلاف، لأنّا نقول: إن كانت القرينة هي العلم الضروريّ بتوقيف أهل اللّسان على ذلك، كما علمناه في حمار وأسد؛ فكان يجب ألاّ يقع خلاف في ذلك مع العلم الضروريّ، كما لم يقع خلاف في أسد وحمار، وإن كانت القرينة مستخرجة بدليل وتأمّل ، وقد نظرنا فما عثرنا على ذلك، ومن ادّعى طريقاً إلى إثبات هذه القرينة فواجب عليه أن يشير إليه، ليكون الكلام فيه، وخصمنا لا يمكنه أن يدلّ على أنّ استعمال هذه اللّفظة في الخصوص لابدّ فيه من قرينة إلاّ بأن يصحّ مذهبه في أنّ ذلك مجاز وعدول عن الحقيقة، وهذا هو نفس المذهب.

وممّا يقال لهم: كيف وجب في كلّ شيء تجوّز أهل اللُّغة به من الألفاظ، واستعملوه في غير ما وضع له، كالتّشبيه الّذي ذكرناه في حمار وبليد، وكالحذف في

قوله تعالى: ﴿وجاءَ رَبُّكَ﴾[1]، ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾[2]، والزيادة في قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِه شَيْءٌ﴾[3]، ونظائر ذلك وأمثاله، وما يتفرّع إليه ويتشعّب، أن يعلم أنّهم بذلك متجوّزون، وقارنون إلى اللّفظ ما يدلُّ على المراد ضرورة بغير إشكال، ولا حاجة إلى نظر واستدلال، ولم يجب مثل ذلك في استعمال صيغة العموم في الخصوص، وهو ضرب من ضروب المجاز عندكم، فألاّ لحق بهذا الباب كلّه في حصول العلم؟

ويمكن أن يترتّب استدلالنا على هذه العبارة، فنقول: قد ثبت بلا شكّ استعمال هذه اللّفظة في العموم والخصوص، وما وقّفنا أهل اللُّغة ولا علمنا ضرورة من حالهم مع المداخلة لهم أنّهم متجوّزون بها في الخصوص، كما علمنا منهم ذلك في صنوف المجازات على اختلافها، فوجب أن تكون مشتركة.

فإن قيل لنا: فلعلّ كونهم متجوّزين بها في الخصوص يعلم بالاستدلال، دون الضرورة، فلم قصرتم هذا العلم على الضرورة.

قلنا: كيف وقف هذا الباب من المجاز على الاستدلال، ولم يقف غيره من ضروب المجازات في كلامهم على الاستدلال، لولا بطلان هذه الدعوى، وفي خروج هذا الموضع عن بابه دلالةٌ على خلاف مذهبكم، وليس تجد هذا الدليل مستقصى في شيء من كتبنا السالفة على هذا الحدّ، فقد بلغنا غايته.

---

١. الفجر: ٢٢.

٢. يوسف: ٨٢.

٣. الشورى: ١١.

دليل آخر:

وممّا يدلُّ أيضاً على صحّة مذهبنا: أنّ استفهام المخاطب بهذه الألفاظ عن مراده في خصوص أو عموم يحسن من المخاطب بغير ريب، وموضوع الاستفهام إذا وقع طلباً للعلم والفهم يقتضي احتمال اللّفظ واشتراكه بدلالة أنّه لا يحسن دخوله فيما لا احتمال فيه ولا اشتراك، ألا ترى أنّه لا يحسن أن يستفهم عن مراده من قال: «ركبتُ فرساً»، و «لبستُ ثوباً» ، لاختصاص اللّفظ وفقد احتماله، ويحسن أن يستفهم من قال: رأيت عيناً، عن أيّ عين رأى؟ وهذه الجملة تقتضي اشتراك هذه الألفاظ بين الخصوص والعموم.

ومن خالف في حسن الاستفهام بحيث ذكرناه، لا يخلو من أن يكون قائلاً بحسن الاستفهام في موضع من الكلام، أو ليس يحسن أصلاً. فإن ذهب إلى الأوّل قيل له: بيّن لنا حسن الاستفهام أين شئت من الكلام؟ حتّى نسوّي بينه وبين حسنه في الخصوص والعموم؛ وإن أراد الثاني، كان مكابراً دافعاً للضرورة، فكيف يقال ذلك وقد جعل أهل اللّغة الاستفهام ضرباً مفرداً من ضروب الكلام، وخصّوه بحروف ليست لغيره.

فإن قيل: وجه حسن الاستفهام في ألفاظ العموم تجويز المخاطب أن يريد مخاطبه الخصوص على وجه المجاز.

قلنا: هذا يقتضي حسن الاستفهام في كلّ خطاب، وعن كلّ حقيقة، لأنّ هذه العلّة موجودة، وقد علمنا اختصاص حسن الاستفهام بموضع دون غيره، فعلمنا أنّ علّته خاصّة غير عامّة.

وبعد، فإنّ المخاطب إذا كان حكيماً وخاطب المجاز، فلابدّ من أن يدلّ من

يخاطبه على أنّه عادل عن الحقيقة، وهذان الوجهان يسقطان قولهم: إنّ وجه حسن الاستفهام أنّ السامع يجوّز أن يكون مخاطبه أراد المجاز، ودلّ عليه بدلالة خفيت على السامع.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون الاستفهام إنّما يحسن مع اقتران اللّفظ، لا مع إطلاقه.

قلنا : اللّفظ الوارد لا يخلو من أقسام ثلاثة : إمّا أن يرد مطلقاً أو مقترناً بما يقتضي العموم ، أو يقترن بما يقتضي الخصوص ، ومع الوجهين الآخرين لا يحسن الاستفهام ، لحصول العلم بعموم أو خصوص ، فثبت أنّه إنّما يحسن مع الإطلاق .

فإن قيل : الاستفهام يحسن على أحد وجهين : إمّا أن يكون المخاطَب يعتقد أنّ لفظ العموم مشترك ، فيستفهم لذلك ، أو يكون المخاطِب يعتقد أنّ لفظ العموم مشترك ، فيستفهم لذلك ، أو يكون المخاطِب قد يعتقد ذلك ، فيحسن استفهامه ، لتجويز أن يعدل من معنى إلى معنى في الألفاظ المشتركة .

قلنا: كلامنا إنّما هو في حسن استفهام أهل اللّغة، ومن لا مذهب له في العموم والخصوص يعرف.

وبعد، فقد يحسن استفهام من لا يعرف مذهبه في هذا الباب، ويستحسن الناس أيضاً استفهام من يرونه يستفهم عن هذه الألفاظ، وإن لم يعرفوا شيئاً ممّا ذكر في السؤال.

فإن قيل: هذه الطريقة تقتضي اشتراك جميع الألفاظ، لأنّه يحسن ممّن سمع قائلاً يقول: ضربتُ أبي، أو شتمتُ الأمير، أن يقول مستفهماً: أباك؟ الأمير؟

فيجب بطلان الاختصاص في الألفاظ.

قلنا: الاستفهام إنّما يطلب به المعرفة وقد يرد بصورته ما ليس باستفهام، فقول القائل: أباك! الأمير! إنّما هو استكبار واستعظام وليس باستفهام، ألا ترى أنّه لا يحسن أن يقول: أضربت أباك أم لم تضربه؟

فإن قيل: فقد يستفهم من قال: «صمتُ شهراً»، و «له عندي عشرة»، عن كمال الشهر، والعشرة، وكذلك إذا قال:«لقيتُ الأمير» و «جاءني فلان»، يحسن أن يقال: لقيت الأمير نفسه؟ أو جاءك فلان بنفسه؟

قلنا: أمّا لفظة شهر، فإنّها تقع على الثلاثين، وعلى التسعة وعشرين، وهو في الشريعة والعرف اسمٌ للأمرين، فالاستفهام في موضعه، وقد أجرى قوم العشرة هذا المجرى، وعوّلوا على قوله سبحانه: ﴿**تِلْكَ عَشَرَةٌ كاملةٌ**﴾[1] والأجود أن يقال: إنّ أحداً لا يستحسن استفهام حكيم إذا أطلق قوله: «عندي عشرة» عن كمالها ونقصانها.

ومن قال لمن يسمعه يقول: «جاءني الأمير»: أجاءك الأمير بنفسه! ليس بمستفهم، وإنّما هو مستكبر مستعظم، كما تقدّم، ولا يجوز أن يقال في غير الأمير ومن جرى مجراه ذلك إلاّ على سبيل الاستفهام، دون التعجّب والاستكبار، والتأمّل يكشف عن ذلك.

ووجدت بعض من يشار إليه في أُصول الفقه[2] يطعن على هذا الدليل بأنّ الاستفهام في ألفاظ العموم إنّما حسن طلباً للعلم الضروريّ، أو لقوّة الظنّ بالأمارات.

---

١. البقرة:١٩٦.

٢. المراد به أبو الحسين البصري. راجع المعتمد:١/ ٢١٧ـ٢١٨.

وهـذا يقتضي حسن الاستفهام في كلّ كـلام، وعن كلّ حقيقـة، لعموم هـذه العلّة.

[أدلّة القائلين بالعموم والجواب عنها]

وقد تعلّق القائلون بالعموم بأشياء:

أوّلها: أنّ المستفهم لغيره بقـولـه: من عنـدك؟ يحسن أن يجاب بـذكـر آحـاد العقلاء وجماعتهم، ولا عاقل إلاّ ويصحّ أن يكون مجيبـاً بذكره، ولا يصحّ أن يجيبه بـذكـر البهـائم، فلـولا استغـراق اللّفـظ، لما وجب هـذا الحكم، ولجاز في بعض الأحوال أن يكـون الجواب عنها بذكر بعـض العقلاء جارياً مجرى الجواب بـذكر بعض البهائم.

وأكّدوا هـذه الطريقة بأن قالـوا: إنّما عدلـوا عن الاستفهام عن كلّ شخص بـاللّفظ الموضـوع له، حتّى يقـولوا: أزيـدٌ عندك؟ أفـلان عندك؟ ويعـدّوا كلّ عاقل، لاستطالة ذلك، فاختصروا بالعدول إلى لفظة «من»، فيجب أن تقوم في الغرض مقـام الاستفهام عن كلّ عاقل باسمـه، وقالوا في عموم لفظـة «ما» مثل ذلك.

وثانيها: أنّ القائل إذا قال: «من دخل داري ضـربته» حسن أن يستثني كلّ عاقل من هذه الجملة، ومن شأن الاستثناء أن يخـرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته بـدلالة قبح استثناء البهائم من هذه الجملة، لمـا لم يجب دخولها فيه.

وثالثهـا: أنّ الاستغراق معنى معقـول لأهل اللُّغة، وممّا تدعـوهم الدواعي إلى الإخبار عنـه، فلابـدّ أن يضعوا له عبـارة تنبئُ عنه، كمـا فعلوا ذلك في كلّ

شيء عقلوه من المعاني، ودعتهم الدواعي إلى الإخبار عنه، وإذا وجب أن يضعوا عبارة، فلا شيء من الألفاظ بذلك أولى من الألفاظ الّتي نذهب إلى عمومها.

ورابعها: أنّ العموم قد أُكّد بتأكيد معيّن، وكذلك الخصوص، فكما اختلف التأكيدان في وضع اللُّغة، لا بالقصد، فكذلك يجب في المؤكَّد.

وخامسها: أنّ لفظة «مَن» لابدّ لها من حقيقة في وضع اللُّغة، وإذا لم يجز أن تكون موضوعة لبعض من العقلاء معيّن أو غير معيّن، ولا لجميعهم على البدل، وجب أن يكون الجميع على الاستغراق.

وسادسها: أنّا قد علمنا أنّ كلّ من أراد أن يخبر عن الاستغراق لابدّ له من استعمال هذه الألفاظ الّتي نذهب إلى أنّها مستغرقة، فيجب أن تكون موضوعة له، لأنّه لا مندوحة عنها، وجرى ذلك مجرى كلّ الحقائق الّتي يفزع فيها إلى العبارات الموضوعة لها.

والجواب عمّا ذكروه أوّلاً: أنّكم قد اقتصرتم في قاعدة هذه الشُّبهة على الدعوى، ونحن لا نسلّم لكم أنّ من استفهم بلفظة «مَن» ولم يعرف من قصد المخاطب بعادة أو قرينة أنّه أراد الشمول يحسن أن يجيبه بذكر كلّ عاقل، وإنّما يحسن أن يجيبه بذلك إذا علم عموم استفهامه بطريق منفصل، فما الدليل على ما ادّعيتموه؟

والّذي يوضح ما ذكرناه أنّه يحسن إذا قيل له: «مَن عندك» أن يقول: أمن النساء أو الرجال؟ ومن الأحرار أو العبيد؟ وكذلك إذا قيل له: ما أكلت؟ يقول: أمن الحلو أو الفاكهة؟ ومن كذا أو كذا؟ وهذا يدلُّ على اشتراك اللّفظ بين العموم والخصوص.

وأمّا قولهم: «جاز أن يكون ذكر بعض العقلاء كذكر بعض البهائم» فباطل، وذلك أنّ لفظة «مَن» عندنا وإن لم تكن موضوعة لوجوب استغراق العقلاء، فهي تصلح لأن يقصد بها إلى الاستفهام عن جميعهم، كما يصلح أن يقصد بها إلى الاستفهام عن بعضهم، وهي حقيقة في الأمرين، ولا يصلح في وضع اللّغة الاستفهام بها عن البهائم.

وليس معنى قولنا: «إنّها لا تصلح» هو أنّ المتكلّم لا يصحّ أن يقصد بها إلى ذلك، فتكون عبارة عنه، لأنّه لا لفظ من الألفاظ إلاّ ويمكن أن يقصد به إلى كلّ معنى، فيكون عبارة عنه، وإن لم يصلح له، ومعنى قولنا:«إنّها لا تصلح» أي لا تكون حقيقة في ذلك متى قصد بها إليه، ويكون المتكلّم بها عادلاً عن مذهب أهل اللّغة.

فأمّا عدولهم عن ألفاظ الاستفهام إلى لفظة «مَن» فلأنّهم لا يبلغون بغيرها ما يبلغون بها، وذلك أنّ الاستفهام بذكر كلّ واحد باسمه إمّا أن لا يمكن، أو يطول، وليس في سائر الألفاظ ما يصلح أن يقصد به إلى الاستخبار عن سائر العقلاء جمعاً وافتراقاً إلاّ لفظة «مَن»، فهذه مزيّة لها على غيرها ظاهرة.

وممّا يبطل ما ادّعوه من قيامها مقام ذكر كلّ عاقل بعينه، أنّه لو كان كذلك لقبح من الاستفهام عند ذكر هذه اللّفظة ما يقبح مع ذكر كلّ عاقل بعينه، وقد علمنا حسن أحد الأمرين وقبح الآخر.

والجواب عمّا ذكروه ثانياً: أنّ المعروف في الاستثناء من مذهب أهل اللُّغة خلاف ما ادّعيتم، وإنّما يخرج الاستثناء عندهم ما جاز أو صحّ دخوله، دون ما وجب، وإنّما صحّ استثناء كلّ عاقل من قول القائل:«من دخل داري أكرمته»،

لصحّة دخوله تحت هذه اللّفظـة، وصلاح هذه اللّفظة للاشتمال على الكلّ، ولمّا لم تصلح أن تشتمل على البهائم، لم يحسن استثناؤها، لأنّ استثناء ما لا يصحّ دخوله تحت اللّفظ ليس يحسن.

فإن قالوا: الاستثناء من لفظ العمـوم كالاستثناء من ألفـاظ الأعداد، فكما أنّ الاستثناء من العدد يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله، فكذلك الاستثناء من لفظ العموم.

قلنـا : ليس بواجب أن يكـون الاستثنـاء من الأعـداد إذا كـان يخـرج مـا لـولاه لـوجب دخولـه أن يكـون جميع الاستثنـاء كـذلك ، وغير منكـر أن يكـون الاستثنـاء إنّمـا وضع لأن يخـرج ما لـولاه لصحّ دخوله في الكـلام ، فإن أخرج في بعض المـواضع ما لـولاه لوجب دخـوله ، فـلأنّ فيما يجب دخـوله الصحّـة وزيادة ، وهذا كما يقول أهل التوحيـد أنّ الحيّ من صحّ أن يكون عالماً وقادراً ، فإذا عورضـوا بالقديم ــ سبحانه ــ قالوا : الـوجوب يشتمل على الصحّة ويـزيد عليها .

وقد كان الخالديُّ وجماعة ممّن خالف في العموم سوّوا في الاستثناء بين ألفاظ العموم والأعداد، والّذي ذكرناه أوّلاً أولى بالاعتماد عليه.

فإن قالوا: هذا الّذي ذهبتـم إليه يؤدّي إلى جواز وقـوع الاستثناء في النكرات، وقد علمنا فساده.

قلنا : إنّ الاستثناء مـن النَّكرات ينقسم إلى استثنـاء معرفة من نكـرة ، وإلى استثناء نكـرة من نكرة : فأمّـا استثناء المعـرفة من النكـرة ، فلا شبهـة في حسنه وجوازه عند أهل العربيّة ، لأنّهـم يقولون : إلق قوماً إلاّ زيداً ، واضرب جماعة إلاّ عبد الله .

فأمّا استثناء النكرة من النكرات فقد قال أبو بكر ابن السرّاج[١] في كتابه المعروف بـ«الأُصول في النحو»: ولا يجوز أن يستثنى النكرة من النكرات في الموجب، لأنّه لا يجوز أن تقول: جاءني قوم إلاّ رجلاً، لأنّ هذا لا فائدة فيه، قال: فإن خصّصته، أو نعتّه، جاز، فهذا تصريح بحسن الاستثناء من النكرة.

وممّا يبطل ما اعتمدوه في باب الاستثناء أنّ القائل إذا قال لغيره: الق جماعة من العلماء، واقتل فرقة من الكفّار؛ حسن أن يستثني كلّ واحد من العلماء والكفّار، فيقول: إلاّ فلاناً، وإلاّ الفرقة الفلانيّة، ولا أحد منهم إلاّ ويحسن أن يستثنى، فلو كان الاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله في اللّفظ، لوجب أن يكون قولنا: «فرقة» و «جماعة» مستغرقاً لجميع الكفّار والعلماء، كما قالوا في لفظة «مَن» ، وليس هذا قولهم، ولا قول أحد.

وبعد، فإنّ أبا هاشم ومن ذهب مذهبه في أنّ ألفاظ الجنس والجموع لا تستغرق[٢]، لا يستمرّ له دليل الاستثناء، لأنّ حسن استثناء كلّ عاقل من قولنا: «جاءني الناس» واستثناء كلّ مشرك من قوله: «اقتلوا المشركين» ظاهر، وإن لم تكن هذه الألفاظ عنده مستغرقة كلفظة «من» و «ما»، فما المانع من أن يكون الاستثناء من لفظة «من» و «ما» بهذه المنزلة.

---

١. هو أبوبكر محمد بن السري بن سهل النحوي المعروف بابن السرّاج، كان أحد الأئمة المشاهير في النحو والأدب، أخذ عن أبي العباس المبرد وغيره، وأخذ عنه أبو سعيد السيرافي وعلي بن عيسى الرماني وغيرهما، ونقل عنه الجوهري في كتاب «الصحاح» في مواضع عديدة، له تصانيف مشهورة في النحو منها: كتاب الأُصول وهو من أجود الكتب المصنفة في هذا الشأن وإليه المرجع عند اضطراب النقل واختلافه، وكتاب جمل الأُصول، وكتاب الموجز، وكتاب الاشتقاق، وكتاب شرح كتاب سيبويه، وكتاب الشعر والشعراء، وغيرها. توفّي سنة ست عشرة وثلاثمائة. وفيات الأعيان: ٤/ ٣٣٩ برقم ٦٤١.

٢. راجع المعتمد: ١/ ٢٢٣؛ ميزان الأُصول: ١/ ٣٩٥ـ ٣٩٦؛ عدة الأُصول: ١/ ٢٩٦.

والجواب عمّا ذكروه ثالثاً: أنّ هذا منهم إثبات لغة بقياس واستدلال، وذلك ممّا لا يجوز فيما طريقه اللُّغة.

وبعد، فليس يخلو قولهم: «لابدّ أن يضعوا [له] عبارة» من أن يريدوا به أنّه واجب عليهم أن يفعلوا ذلك، أو لابدّ أن يقع على سبيل القطع:

فإن كان الأوّل، فمن أين لهم أنّهم لابدّ أن يفعلوا الواجب، ولا يُخلّوا به، وليس في وجوب الشيء دلالة على وقوعه، إلاّ أن يتقدّم العلم بأنّ من وجب عليه لا يترك الواجب، وهذا ممّا لا يدّعى على أهل اللّغة.

وإن أرادوا القسم الثاني، فيجب أن يكون القوم ملجئين إلى وضع العبارات، وهذا بعيد ممّن بلغ إليه، لأنّه لا وجه يلجئُ القوم إلى ذلك، لا سيّما وهم متمكّنون من إفهام ما عقلوه من المعاني ـ إذا قويت دواعيهم إلى إفهامها ـ بالإشارة، على اختلاف أشكالها.

وقد كان يجب أيضاً أن يقطع على ثبوت لفظ الاستغراق في كلّ لغة، للعلّة الّتي ذكروها.

وكان يجب أيضاً في كلّ من عقل معنى من المعاني،وكان ممّا يجوّز أن تدعوه الدواعي إلى إفهامه، والعبارة عنه، أن يضع له عبارة، وأن يكون ملجأ إلى وضعها، ومعلوم خلاف ذلك، لأنّا نعلم أنّ المتكلّمين الّذين قد استدلّوا، فعلموا اختلاف الأكوان في الأماكن، والاعتمادات في الجهات والطعوم والأراييح، لم يضعوا للمختلف من ذلك عبارات، وإن كانوا قد عرفوه، وميّزوه، ولا يمكن أن يقال فيهم ما يقال في أهل اللّغة: أنّهم إنّما لم يضعوا لسائر ما عدّدناه، من حيث لم يعرفوه، وإذا لم يضعوا ذلك، ثبت أنّ أهل اللّغة غير ملجئين إلى وضع الألفاظ لما عقلوه من المعاني، لأنّ الإلجاء لا يختلف فيمن تكامل له شروطه.

وبعد، فإنّا نصير إلى ما آثروه، ونقول: قـد وضعوا للاستغراق عبارة تنبئُ عنه، إلاّ أنّه من أين لهم أنّها يجب أن تكون خاصّة وغير مشتركة؟

فإن قالوا: لابدّ أن يضعوا عبارة خاصّة، كما فعلوه في كلّ ما عقلوه.

قيل لهم: ومن أين لكم أنّهم قـد فعلـوا ما ادّعيتمـوه في كلّ مـا عقلوه، ففيـه الخلاف، لأنّا نذهب إلى أنّ ما عقلوه على ضربين: منـه ما وضعوا له عبارة تخصّه، ومنه ما وضعوا له عبارة مشتركة بينه و بين غيره؛ وما فيه عبارة تخصّه ينقسم، ففيه ما تخصّه عبارة واحدة بلا مشاركة لغيره في سواها، وفيه ما تخصّه عبارات كذلك، وفيه ما يشارك غيره في عبارات، و إن اختصّه غيرها.

على أنّـا ما وجـدنـاهم يفعلـونه في بعض المعـاني، وبعض الألفـاظ لا يجب القيـاس عليه، ولا القضـاء بأنّهم فاعلـون لمثلـه في كلّ موضع، لأنّـا قد رأينـاهم وضعوا للمعنى الواحد عبـارات كثيرة، وأسماء عدّة، ولم يجز لأحد أن يعلّل ذلك، فيقول: إنّما فعلـوه من حيث عقلوه، فيجـب أن يكون لجميع المعـاني عدّة أسماء، وكذلك لا يجب ما قالوه.

والجواب عمّا ذكروه رابعاً: أنّا نقول بموجب اقتراحهم، لأنّا نذهب إلى أنّ لفظ العموم في نفسه مخالف للفظ الخصوص، ألا ترى أنّ لفظ العموم يتناول مازاد على الواحـد ويتعدّى، ولفظ الخصـوص لا يتعدّى، لأنّ لفظ العمـوم إن كان «مَن» و «ما» وما أشبههما، فهذا اللّفظ عندنا يصلح لكلّ عددٍ من العقلاء، قليل، أو كثير، ولجميعهم، فهو مخالف في نفســه للفظ الخصوص، وإن كان لفظ الجمع كقـولنا: المسلمون، فهـذا لفظ يجب تنـاوله لثلاثـة، ونشك فيما زاد على الثـلاثة، ويجوز في الزيـادة الكثرة والقلّـة، وأن تبلغ إلى الاستغراق والشمول، فقـد فارق عنـدنا لفظ العموم لفظ الخصوص، كما افترقا في التأكيد.

والجواب عمّا ذكروه خامساً: أنّكم قد أخللتم في القسمة بالقسم الصحيح، وهو أن تكون موضوعة لأن يعبّر بها عن كلّ العقلاء، وعن بعضهم، وآحادهم، صلاحاً لا وجوباً؛ وقول بعضهم عقيب هذه الطريقة: «وهذا إنّما يدلُّ على أنّ هذه اللّفظة تتناول الكلّ، فأمّا الّذي يدلُّ على وجوب استغراقها فدليل الاستثناء وطريقة الاستفهام» من العجيب، لأنّ الخلاف إنّما هو في وجوب الاستغراق، وتناول هذه اللّفظة للكلّ على سبيل الاستغراق، فأمّا في الصلاح، فلا خلاف فيه بيننا، فنحتاج إلى تكلُّف دلالة عليه. وهذا يدلُّ على قلّة تأمّل معتمدي هذه الطريقة.

والجواب عمّا ذكروه سادساً: أنّ الفزع عند العزم على العبارة عن العموم إلى هذه الألفاظ إنّما يدلُّ على أنّها موضوعة لهذا المعنى، ونحن نقول بذلك، ولا نخالف فيه، فمن أين أنّها موضوعة لذلك على سبيل الاختصاص به من غير مشاركة فيه، فإنّ القدر الّذي تعلّقتم به لا يدلُّ على ذلك.

ثمّ نقول لهم: أما يجوز ـ على جهة التقرير ـ أن يضع أهل اللُّغة لفظة لمعنى من المعاني لا عبارة عنه سواها، وتكون هذه اللّفظة بعينها يحتمل أن تكون عبارة عن غيره على سبيل الاشتراك.

فإن قالوا: لا يجوز ذلك، طولبوا بالدلالة عليه، فإنّهم لا يجدونها، و إن أجازوه، انتقض اعتمادهم على الفزع في العموم إلى هذه العبارة، لأنّه قد يمكن أن يفزع إليها و إن لم تكن خاصّة له، بل مشتركة بينه و بين غيره، إذا كان لم يضعوا له عبارة سواها.

وتحقيق الخلاف في ذلك بيننا وبينهم أنّ ألفاظ العموم يدّعون أنّها موضوعة للاستغراق في اللّغة مختصّة به و إذا استعملت فيما دونه كانت مجازاً، ونحن نقول:

إنّ هذه اللّفظة تصلح في وضعهم للاستغراق ومادونه، وهي في الأمرين حقيقة، فمن تكلّم بها وأراد العموم، كان متكلّماً بها على حقيقتها، وكذلك إذا أراد الخصوص، فإنّها حقيقة فيه، فكونها حقيقة في العموم لا نزاع فيه وإنّما الاختلاف في الاشتراك أو الاختصاص.

الفصل الثاني:

في ذكر أقلّ الجمع والخلاف فيه

ذهب قوم إلى أنّ أقلّه اثنان[١]، والصحيح أنّ أقلّه ثلاثة.[٢]

والّذي يدلُّ عليه أنّ أهل اللّغة فصّلوا بين الجمع والتّثنية، كما فصّلوا بينهما وبين الوحدة، فكما تفارق التّثنية الوحدة، كذلك تفارق التثنية الجمع.

وأيضاً فإنّ أهل اللّغة فصّلوا بين ضميريهما، والكناية عنهما، فيقولون: «فَعَلا» في الاثنين، وفي الثلاثة «فَعَلوا»، وفي الاثنين «هما قاما»، فأمّا في الثلاثة «هم

١. وهو مختار الغزالي في المستصفى:٢/ ١٤٩ـ١٥٠، والقاضي أبي بكر في التقريب والإرشاد:٣/ ٣٢٤، وهو مذهب عمر وزيد بن ثابت ومالك وداود و أبي إسحاق وجماعة من أصحاب الشافعي. راجع الإحكام للآمدي:٢/ ٣٤٥، المسألة ٣، ونهاية الوصول إلى علم الأُصول:٢/ ١٦٨ . وأمّا من الإمامية فهو مختار المفيد في التذكرة:٣٣.

٢. وهو مختار الشيخ الطوسي في العدة:١/ ٢٩٩، والعلاّمة الحلّي في نهاية الوصول إلى علم الأُصول:٢/ ١٦٨، وأبي الحسين البصري في المعتمد:١/ ٢٣١، والرازي في المحصول:١/ ٣٨٤، وإليه ذهب ابن عباس ومشايخ المعتزلة وأبي حنيفة والشافعي، وابن حزم الأندلسي. راجع الإحكام:٢/ ٣٤٥؛ ميزان الأُصول:١/ ٤٢٧؛ شرح اللمع:١/ ٣٣٠، الإحكام لابن حزم: ٤/ ٤١٣.

وذهب إمام الحرمين في «البرهان في أُصول الفقه»:١/ ٢٤١، إلى إمكان رد لفظ الجمع إلى الواحد.

قاموا»، وفي الأمر للاثنين«افْعَلا»، وللثّلاثة «افْعَلوا»، وهذا كلُّه دليل على صحّة ما قلناه، وقولنا: «جمعٌ» و «جميعٌ» و «جماعةٌ»واحد في أنّه واقع على الثلاثة فصاعداً.

[في أدلّة القائلين بأنّ أقل الجمع اثنان والجواب عنها]

وقد تعلّق من خالفنا بأشياء:

أوّلها: أنّ لفظ الجمع مشتقٌّ من اجتماع الشيء إلى غيره، وهذا المعنى موجود في الاثنين.

وثانيها: قوله تعالى: ﴿**وَكُنّا لِحُكْمِهِمْ شاهِدينَ**﴾[١]، وهو يعني داود وسليمان.

وقوله تعالى:﴿**إِذْ دَخَلُوا عَلى داودَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ قالُوا لا تَخَفْ خَصمانِ بَغىٰ بَعْضُنا عَلى بعضٍ**﴾[٢] في الخصمَيْن.

وقوله تعالى خطاباً لامرأتين:﴿**إِنْ تَتَوبا إِلَى اللهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُما**﴾.[٣]

وثالثها: قولهﷺ:«الاثنان فما فوقهما جماعة».[٤]

ورابعها: أنّ أحدنا يخبر عن نفسه، فيقول، فعلت كذا، و إذا أراد أن يخبر عن نفسه وآخر معه، يقول: فعلنا كذا، كما يقول ذلك مع الجماعة إذا شاركته.

والجواب عن الأوّل: أنّا لا ننكر أن يكون أصل اشتقاق هذه اللّفظة يقتضي ما ذكروه، ولكنّه اختصّ بالعرف بما ذكرناه، ولذلك نظائر، لأنّ قولهم «دابّة» اشتقّ من الدبيب، ثمّ اختصّ بالعرف ببعض ما يدبُّ، وقولنا : «ملائكة» مشتقّ من الألوكة، وهي الرسالة، واختصّ ببعض الرُّسل، وأمثال ذلك لا تحصى.

---

١. الأنبياء:٧٨. ٢. ص: ٢٢.

٣. التحريم: ٤.

٤. مستدرك الحاكم:٤/ ٣٣٤؛ سنن الدارقطني:١/ ٢٨٥؛ المعجم الأوسط:٦/ ٣٦٤؛ بحار الأنوار:٨٥/ ٧٢ ح٢٣.

والجواب عمّا ذكروه ثانياً: أنّه تعالى كنّى عن المتحاكمين مضافاً إلى كنايته عن الحاكم عليهما، فالمصدر قد يضيفه أهل اللّغة إلى الفاعل والمفعول جميعاً، وهذا من بليغ الفصاحة.

ومن أجاب عن هذا الوجه بأنّ العبارة بالجمع هاهنا كانت للتعظيم، كما قال تعالى: ﴿**إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنا الذِّكرَ وَإِنَّا لَهُ لَحافِظُونَ**﴾[1] غلط، لأنّ التعظيم على عادة أهل اللُّغة إنّما هو في إدخال المخاطب النون في كلامه، وما جرت عادتهم بأن يخاطبوا واحداً بخطاب الجمع على سبيل التعظيم، لأنّ الملك يقول: فعلنا، وقلنا، ولا يقال له: قلتم، وفعلتم، ولا يكنّى عنه بفعلوا.

ومن قال ـ أيضاً ـ: «إنّه أضاف الحكم إلى سائر الأنبياء المتقدّمين لداود وسليمان» مبطل[2]، لأنّه خلاف الظاهر، ولم تجر عادة باستعمال مثله، وهذا يقتضي جواز أن يقول في اثنين: «قاموا» ويضيف إليهما غيرهما، والّذي سبقنا إليه هو المعوّل عليه، دون غيره.

فأمّا قوله تعالى: ﴿**فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُما**﴾ ففيه تصرُّفٌ مليح فصيح، لأنّا نعلم أنّ القلب نفسه لا يصغى ولا يتعلّق بغيره، وإنّما المتعلّق بغيره ما يحلُّ فيه من دواع، ومحبّات، وإرادات، فحذف ذكر الحالّ فيه، وأقام المحلّ مقامه، وجمع المحلّ الّذي هو القلب، لما كان هو والحالُّ جمعاً، ومن عادتهم ذلك، لقرب الحالّ من محلّه، والمحلّ من الحالّ، ويجوز أن يكون شاهداً له قوله تعالى: ﴿**وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ**﴾[3]، ﴿**وَجاءَ رَبُّكَ**﴾[4] لإقامة المضاف إليه مقام المضاف.

---

١. الحجر:٩.

٢. في «ب» و «ج» و «م»: يبطل.

٣. يوسف:٨٢.

٤. الفجر:٢٢.

والجواب عمّا ذكروه ثالثاً: أنّ بيان النبيّ ﷺ إنّما يجب حمله على الأحكام، دون وضع اللّغة، لأنّه ﷺ لبيان أحكام الشرع بعث، لا للتوقيف على اللّغات.

وقد قيل: إنّ المراد بذلك أنّ الاثنين في حكم صلاة الجماعة وفضلها كالجماعة.

وقيل: إنّه ورد في إباحة السفر للاثنين، فإنّهما في ذلك كالجماعة، لأنّه قد كان نهى عن أن يسافر الرجل وحده.

والجواب عمّا ذكروه رابعاً: أنّ القائل من أهل اللُّغة: إنّ الإنسان يخبر عن نفسه وآخر معه بمثل ما يخبر به عن الجماعة هو الّذي قال: إنّ الكناية عن الجماعة والضمير والخطاب بخلاف الواحد و التّثنية، وقد قال النحويون: إنّه لا يمكن التّثنية في إخبار الرجل عن نفسه وعن آخر معه، كما يمكن التفرقة في المواجه والغائب، وما لا يمكن لا يجوز استعماله. والله الموفّق للصواب.

الفصل الثالث:

في بيان قولنا: «إنّ العموم مخصوص»

اعلم أنّ معنى قولنا: «إنّ لفظ العموم مخصوص» أنّ المتكلّم به أراد بعض ما يصلح له هذا اللّفظ، دون بعض، لأنّه إذا أُطلق صلح لأشياء كثيرة على سبيل العموم لها، فإذا دلّ الدليل على أنّه أراد بعض ما وضعت هذه اللّفظة لأن تستعمل فيه على سبيل الصلاح؛ قيل: «إنّ العموم مخصوص». ومخالفونا في العموم يذهبون إلى أنّ معنى قولهم: «إنّ العموم مخصوص» أنّ المتكلّم به أراد

بعض ما وضع اللّفظ لتناوله وجوباً، لا صلاحاً[١]، وقد بيّنّا بطلان ذلك.

وقد يقال على هـذا الوجه: إنّ فلاناً خصّ العموم، بمعنى أنّـه علم من حاله ذلك بالدليل. وقد يقال ـ أيضـاً ـ : خصّه، إذا اعتقد فيه ذلك، وإن كان اعتقاده باطلاً.[٢] ويقال: إنّ الله تعـالى أو غيره خصّ العموم، بمعنى أنّه أقام الـدلالة على ذلك.

[الفرق بين التخصيص والنسخ]

وأمّـا الفرق بين التخصيص والنسخ، فـربما اشتبهـا على غير المحصّل، فإنّهما يفترقان في حدّهما، وأحكامهما:

لأنّ حـدّ التخصيص هو مـا بيّنّاه من أنّ المخـاطب بـالكلمة أراد بعض مـا تصلح لـه، دون بعض؛ وأمّـا حدّ النسخ فهـو مـا دلّ على أنّ مثل الحكم الثـابت بالخطاب زائل في المستقبل، على وجه لولاه لكان ثابتاً، مع تراخيه عنه، فاختلاف حدّيهما يوجب اختلاف معنييهما.

ومن حقّ التخصيص أن لا يصحّ إلاّ فيما يتنـاوله اللّفظ، والنسخ قـد يصحّ فيما علم بالدليل أنّه مراد، وإن لم يتناوله اللّفظ.

وأيضـــاً، فإنّ النسخ يقتضي أنّ المخـــاطب أراد في حـــال الخطـــاب الفعل المنسـوخ، وإنّما تغيّرت حـالـه في المستقبل، والتخصيص يقتضي فيما يتنـاولـه ألاّ يكون مراداً في حال الخطاب.

وأيضـاً، فإنّ التخصيص لا يدخـل إلاّ على جملة، والنسخ يـدخل على العين

---

١. وهو ما ذهب إليه الشيخ الطوسي في العدة: ١/ ٣٠٢.

٢. في «ج» بزيادة: ويقال أيضاً خصه بمعنى وصفه.

الواحدة.

وأيضـاً، فإنّ التخصيص في الشريعة يقع بأشيـاء لا يقع النسخ بها، والنسخ يقع بأشياء لا يقع التخصيص بها، فالأوّل القيـاس وأخبار الآحاد عند من ذهب إلى العبادة بهما، والثاني نسخ شريعة بـأُخرى وفعل بفعل،وإن كان التخصيص لا يصلح في ذلك.[١]

الفصل الرابع:

في أنّه تعالى يجوز أن يخاطب بالعموم ويريد به الخصوص

اعلم أنّه لا شبهة في ذلك على مذهبنـا في العموم، لأنّا نذهب إلى أنّ ألفاظ العموم حقيقة في العموم والخصوص معاً، فمن أراد كلّ واحد من الأمرين بها، فما خـرج عن الحقيقة إلى المجـاز. وعلى مذهـب من خـالفنا وقـال: إنّ هذه الألفـاظ موضـوعة للاستغراق دون غيره، وأنّها إذا استعملت في الخصـوص، كانت مجازاً، فكلام واضح، لأنّ الله تعالى قد يجوز أن يخاطب بالمجاز، كما يخاطب بالحقيقة، وفي القرآن من ضروب المجاز مـا لا يحصى. وأكثر ألفاظ القرآن الّتي ظاهـرها العموم قد أُريد بها الخصوص.

غير أنّه لابـدّ في الخطاب بالمجـاز من وجه في المصلحـة زائد على وجهها في الخطاب على جهـة الحقيقة، ويمكن أن يكـون الوجـه في ذلك التعريض لـزيادة الثواب، لأنّ النظر في ذلك والتأمّل له يشقّ، ويستحقّ به زيادة الثواب، كما نقوله

١ . ذكر الشيخ الطوسي وجوه الاختلاف بين التخصيص والنسخ في العدة:١/ ٣٠٣.

في حسن الخطاب بالمتشابه، ويجوز أن يعلم أنّه يؤمن عند ذلك ويطيع من لولاه لم يطع.

ولا يجوز أن تتساوى الحقيقة والمجاز عند الحكيم في جميع الوجوه، ويكون مخيّراً في الخطاب بأيّهما شاء، على ما ظنّه بعض من تكلّم في هذا الباب، لأنّ الخطاب بالمجاز عدولٌ عن الحقيقة الموضوعة، وتعدّ إلى ما لم يوضع، وذلك لا يكون إلاّ لغرض زائد. وربما يكون الكلام على وجه المجاز أفصح، وأبلغ، وأخصر، فهذا وجهٌ يجوز أن يكون مقصوداً.

الفصل الخامس:

هل العموم إذا خصّ يكون مجازاً أم لا؟

اعلم أنّ هذا الفرع لا يتمُّ على مذهبنا، وإنّما هو تفريع على أنّ للعموم صيغة مستغرقة متى استعملت في غيره كانت مجازاً، وقد يجوز أن يتكلّم على هذا الفرع، ويبيّن الصحيح فيه من غيره، وقد ذهبنا إلى أنّ عرف الشرع قد اقتضى حمل هذه الألفاظ على العموم والاستغراق.

والقائلون بذلك اختلفوا على خمسة أقوال:

أوّلها: قول من ذهب إلى أنّه يكون مجازاً بأيّ دليل خصّ.[1]

---

١. وهو مختار الشيخ الطوسي في عدة الأُصول:١/ ٣٠٧ والعلاّمة الحلي في نهاية الوصول إلى علم الأُصول:٢/ ٢١٧، وهو مذهب مشاهير المعتزلة كأبي علي الجبائي وابنه أبي هاشم وأتباعهما، ومذهب جمهور الأشاعرة وجماعة من الفقهاء كعيسى بن أبان وابن الحاجب والشيخ صفي الدين الهندي والبيضاوي والغزالي في المستصفى والآمدي في الإحكام. راجع المعتمد:١/ ٢٦٢؛ المستصفى:٢/ ١٢٦؛ الإحكام للآمدي:٢/ ٣٤٨، المسألة ٤؛ الإحكام لابن حزم:٣/ ٣٩٠؛ التبصرة في أُصول الفقه:١٢٢ـ ١٢٣.

وثانيها: قول من نفى كونه مجازاً بأيّ دليل خصّ.[١]

وثالثها: قول من ذهب إلى أنّه مجاز إلاّ أن يخصّ بدليل لفظيّ منفصل عنه أو متّصل.[٢]

ورابعها: قول من يجعله مجازاً إلاّ أن يخصّ بقول منفصل.[٣]

وخامسها: قول من يقول إنّه مجاز إلاّ أن يخصّ بشرط أو استثناء.[٤]

وليس يمتنع أن يكون اللّفظ ـ إذا دخله التخصيص بالاستثناء ـ غير مجاز، على تسليم أنّ لفظ العموم مستغرق وجوباً لا صلاحاً، لأنّ اللّفظ إذا تعقّبه غيره تغيّرت حاله في صورته، وليس يجري مجرى المخصّصات المنفصلة، من دليل عقليّ، أو غيره، ألا ترى أنّ أكثر الكلام مركّب ممّا إذا فصلنا بعضه من بعض أفاد ما لا يفيده المركّب، نحو قولنا: «سَما» و «رَمى» و «جَرى»، لأنّ سما يفيد العلوّ، ورمى يفيد الرمي المخصوص، وجرى يفيد الرّكض، ومع التركيب والزيادة يفيد

---

١. وهو مذهب جمهور الفقهاء وكثير من الشافعية كأبي إسحاق الشيرازي وابن السمعاني وأبي حامد الاسفرائيني وابن السبكي ووالده، وكثير من الحنفية كالسرخسي والسمرقندي، وهو مذهب الحنابلة. راجع: التبصرة:١٢٣؛ رفع الحاجب:١/ ٣٣٥؛ أُصول السرخسي:١/ ١٤٤؛ ميزان الأُصول:١/ ٤٢٠، وهو مختار الشيخ المفيد في التذكرة:٣٥.

٢و٣. ذكر القولان الثالث والرابع في بعض المصادر الأُصولية من دون ذكر القائل، والظاهر أنّهما من فروع القول الخامس، كما توجد أقوال أُخرى تتفرع من هذه الأقوال. راجع الإحكام:٢/ ٣٤٨ـ ٣٤٩؛ التبصرة:١٢٣؛ نهاية الوصول إلى علم الأُصول:٢/ ٢١٦.

٤. وهو مختار القاضي أبي بكر في التقريب والإرشاد:٣/ ٦٧، ووافقه قاضي القضاة إلاّ أنّه ذكر «صفة» بدل «استثناء». وقال أبو الحسين البصري في المعتمد:١/ ٢٦٢ ـ ٢٦٣: القرينة المخصّصة إن استقلت بنفسها صار مجازاً، سواء كانت عقلية أو لفظية؛ وإن كانت غير مستقلة فهو حقيقة، سواء كان صفة أو شرطاً. وأيّده الرازي في المحصول:١/ ٤٠٠، وهو مذهب أبي الحسن الكرخي والباقلاني على ما نسب إليه، كما في التبصرة:١٢٢ـ ١٢٣.

فائدة أُخرى، ولا يقول أحد: إنّ ذلك مجاز في حـال تركيبه، من حيث وجد اللّفظ الّذي يفيد إذا انفـرد فائدة. لا يفيد مع التركيب تلك الفائدة ، وكـذلك الاستثناء قد غيّر حكم الجملـة في صورتها، فلا يجب أن تكون معـه مجازاً، وإن كانت مجازاً إذا تغيّر حكمها بدليل منفصل، لأنّ الدليل المنفصل مـا أثّر في الصورة، وإنّما أثّر في المعنى.

ولا يجري ذلك ـ على مـا ظنّه بعضهم ـ مجرى قول القائل:«وَاسْأَلِ القـريةَ، وإنّما أردتُ أهلَها»، لأنّ قوله: «أُريد أهلها» دليل كالمنفصل لم يغيّر صورة الكلام وصيغتـه، وذلك جـار مجرى قـولـه: «واسألِ الْقَـريـة، وإنّما أردتُ المجـاز» في أنّ الصيغة غير متغيّرة به.

وإن لم يكن هذا على ما ذكرناه؛ لزم عليه أن يكون الكلام كلّه مجازاً، وأن تكون الأمثلة الّتي أوردناها مجازاً، وهذا حدٌّ لا يبلغه متأمّل.

الفصل السادس:

فيما يصير به العامّ خاصّاً

اعلم أنّ اللّفظ الموضـوع لأن يستعمل في الاستغـراق وفيما دونـه إنّما يصير خاصّاً وعبارةً عن البعض دون الكلّ بقصد المخاطـب به، وكذلك متى كان عامّاً ومتناولاً للكلّ إنّما يصير كذلك لكون فاعله مريـداً لذلك وقاصداً إليه، فإذا قلنا: إنّ الـدليل: إمّـا العقليّ أو السمعيّ، خصّص اللّفظ؛ فـالمراد أنّـه دلّ على كـونـه مخصوصاً، وعلى أنّ المخـاطب به قصد إلى التخصيص، فالـدليل دالّ على القصد الّذي هو المؤثّر في الحقيقة.

وكيف يجوز أن تكون الأدلّة هي المؤثّرة في تخصيص العامّ، وقد يتقدّم ويكون من فعل غير المخاطب، وإنّما يؤثّر في كلامه، فيقع على وجه دون آخر ما كان من جهته.

وقد يتجوّز، فيقال في الدليل: إنّه مخصّص، والمعنى أنّه دلّ ذلك على التخصيص، وربما اشتبه ذلك على من لا يتأمّله.

الفصل السابع:

ذكر جمل الأدلّة الّتي يعلم بها خصوص العموم

اعلم أنّ الأدلّة الدالّة على التخصيص على ضربين: متّصل بالكلام، ومنفصل عنه.

والمتّصل قد يكون استثناء، أو تقييداً بصفة. وقد ألحق قوم بذلك الشرط[1]، وهذا غلط، لأنّ الشرط لا يؤثّر في زيادة ولا نقصان، على ما كنّا قدّمناه، ولا يجري مجرى الاستثناء والتقييد بصفة.

فأمّا المخصّص المنفصل، فقد يكون دليلاً عقليّاً وقد يكون سمعيّاً؛ فالسمعي ينقسم إلى ما يوجب العلم وإلى ما يوجب الظنّ، كالقياس وأخبار الآحاد، وليس يخرج عن هذه الجملة شيء من المخصّصات، وتفصيل هذه الجملة يأتي بإذن الله تعالى ومشيّته.

---

١ . منهم الشيخ الطوسي في العدة: ١/ ٣١١و ٣٢٦.

الفصل الثامن:

في تخصيص العموم بالاستثناء وأحكامه

اعلم أنّ الاستثناء لا يؤثّر في المستثنى منه حتّى يتّصل به، ولا يكون منقطعاً عنه، وذلك ممّا لا خلاف فيه بين المتكلّمين والفقهاء.[١] وقد حكي عن ابن عبّاس رضي الله عنه خلافٌ فيه.[٢]

والّذي يدلّ على ذلك أنّ كلّ مؤثّر في الكلام لابدّ من اتّصاله بما يؤثّر فيه، كالشرط والتقييد بصفة، فالاستثناء كذلك، يبيّن ما ذكرناه أنّا لو سمعنا قائلاً يقول بعد تطاول سكوته: «إلّا واحداً» لعددناه عابثاً هاذياً، كما نعدّه كذلك، إذا اشترط،

---

١. نقل الإجماع في هذه المسألة عن المتكلمين والفقهاء وأهل اللغة والأُدباء.
راجع عدة الأُصول: ١/ ٣١٣؛ نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٢/ ٢٣٧؛ المعتمد: ١/ ٢٤٢؛ ميزان الأُصول: ٣١٢؛ المحصول: ١/ ٤٠٦؛ الإحكام: ٢/ ٣٩١؛ التبصرة: ١٦٢.
وقد نقلت آراء أُخرى لا يعتنى بها، فقد ذهب بعض أصحاب مالك إلى جواز تأخير الاستثناء لفظاً لكن مع إضمار الاستثناء متصلاً بالمستثنى منه ويكون المتكلم به مديناً فيما بينه وبين الله تعالى، وذهب بعض الفقهاء إلى صحة الاستثناء المنفصل في كتاب الله تعالى دون غيره. راجع الإحكام للآمدي.

٢. نسب لابن عباس ثلاثة أقوال: **الأوّل**: الجواز مطلقاً كما نقله الغزالي في المنخول: ٢٣٢، والمستصفى: ٢/ ١٦٥، وأبو الحسين البصري في المعتمد: ١/ ٢٤٢.
الثاني: الجواز إلى شهر، كما نقله الآمدي في الإحكام: ٢/ ٣٩١.
الثالث: الجواز إلى سنة، كما نقله الشيرازي في التبصرة: ١٦٢.
وقد استبعد الشيخ الطوسي وأبو إسحاق الشيرازي والغزالي وغيرهم أن يكون هذا الرأي لابن عباس لكونه من أهل الفصاحة والبلاغة.

أو قيّد بعد انقضاء الكلام وتراخيه بمدّة طويلة.

وأيضاً لو جاز ما ذكروه؛ لم يكن أحدنـا حانثاً في يمينه، لأنّه يستثني فيها بعد زمان، فتخرج يمينه من أن تكون منعقدة.

ويجب على هذا القول ألاّ يوثق بوعد ولا وعيد، ولا يستقرّ أيضاً حكم العقود ولا الإيقاعات من طلاق وغيره.

فأمّا طـول الكلام؛ فغير مانع من تأثير الاستثنـاء فيه، لأنّه مع طـوله متّصل غير منقطع، ولذلك ينقطع الكلام بانقطاع النفس وما يجري مجراه، ولا يخرجه من أن يكون متّصـلاً، وقد بيّنّـا أنّ الاستثناء يخرج من الكلام مـا لولاه لصحّ دخـوله، وذكرنا الخلاف فيه، ودللنا على الصحيح منه.

فأمّا استثنـاء الشيء من غير جنسه؛ فـالأولى أن يكون مجازاً ومعـدولاً به عن الأصل، لأنّ من حقّ الاستثناء أن يخرج من الكـلام ما يتنـاوله اللّفظ دون المعنى، فإذا أخـرج ما لا يتنـاولـه اللّفظ؛ فيجب أن يكـون مجازاً، كاستثنـاء الـدرهم من الدنانير، وقول الشاعر:«وما بالربع من أحدٍ إلاّ أواريّ».[1]

وإنّما جاز استثناء الدرهم من الدنانير على المعنى لا على اللّفظ، لأنّه لمّا كان

١. وتمام البيتين كما في خزانة الأدب:٤/ ٥.

وقفت فيها أصيلاً كي أُسائلهـا	عيت جواباً وما بالربع من أحـد
إلاّ أواري لأيـــا مــــا أبينهـــا	والنؤى كالحوض بالمظلومة الجلد

وقائل البيتين هو زياد بن معاوية بن ضباب الغطفاني المضري، المعـروف بالنابغة الذبياني، أبو أُمامة، شاعر جاهلي من الطبقة الأُولى من أهل الحجاز، كانت تضرب له قبة من جلد أحمر بسوق عكاظ فتقصده الشعراء فتعـرض عليه أشعارها. وكان الأعشى وحسان والخنسـاء ممن يعرض شعره على النابغـة، وهو أحد الأشراف في الجاهلية، وكـان حظياً عند النعمان بن المنذر، وكـان أحسن شعراء العرب ديباجة، لا تكلّف في شعره ولا حشو، جمع بعض منه في ديوان صغير مطبوع. وأُلّفت كتب عديدة في سيرته. عاش عمراً طويلاً وتوفي نحو سنة ١٨ قبل الهجرة. الأعلام:٣/ ٥٤.

الغرض بالإقرار إثبات المال، وكان الدنانير كالدراهم في أنّها مال؛ جاز استثناؤها منها.

والشاعر أراد ما بالربع من حالّ ولا ثاوٍ به، فاستثنى الأواريّ [١] على هذا المعنى.

فأمّا قوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُم أَجْمَعُونَ* إِلاّ إِبْلِيسَ﴾[٢]؛ فإنّما جاز استثناؤه من الملائكة وإن لم يكن منهم، من حيث كان مأموراً بالسُّجود كما أُمروا به، فكأنّه تعالى قال: فسجد المأمورون بالسُّجود إلاّ إبليس.

فأمّا قوله تعالى: ﴿وَماكانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِناً إِلاّ خطأً﴾[٣]؛ فالتأويل المعروف أنّ «إلاّ» هاهنا ليست استثناء، وإنّما هي بمعنى لكن، فكأنّه تعالى قال: لكن من قتله خطأ فحكمه كذا وكذا.

وقد ذكر أبو هاشم على مذهبه وجهاً قريباً، وهو أنّ المراد أنّ مع كونه مؤمناً يقع منه الخطأ، ولا يقع منه العمد.

ويمكن وجه آخر، وهو أنّه ليس له أن يقتل من يعلمه مؤمناً أو يظنّه كذلك إلاّ خطأ، بأن لا يحصل له أمارة ظنّ ولا طريقة علم. وقد جوّز الفقهاء ذلك فيمن يختلط بالكفّار من المؤمنين إذا لم يتميّز.

---

١. الأواري: الأواخي، واحدتها آخية وآري وهو محبس الدابة أو المعلف. لسان العرب:١٤/ ٢٩، مادة «أري». قال ابن السكيت في شرح قول النابغة وهو يصف سيلاً: النؤى: الحاجز حول البيت من تراب، فشبه داخل الحاجز بالحوض بالمظلومة، يعني أرضاً مروا بها في برية فتحوضوا حوضاً سقوا فيه إبلهم وليست بموضع تحويض. يقال: ظلمت الحوض إذا عملته في موضع لا تعمل فيه الحياض. لسان العرب:١٢/ ٣٧٦، مادة «ظلم».

٢. الحجر:٣٠ـ ٣١.

٣. النساء:٩٢.

واختلفوا في استثناء الأكثر ممّا يتنـاوله المستثنى منه، فمنع منه قوم[١]، والأكثر يجوّزونه.[٢]

والّذي يدلُّ على جـواز ذلك أنّ استثناء الأكثر في المعنى المقصـود كاستثناء الأقلّ، فيجب جوازه.

وأيضـاً فإنّ الاستثناء كـالتخصيص في المعنى، فإذا جاز أن يخصّص الأكثـر؛ جاز أن يستثنيه.

وليس لأحد أن يلـزم ـ على ذلك ـ جواز استثنـاء الكلّ، لأنّ ذلك يخرجه من كونه استثناء، لأنّ من حقّه أن يخرج بعض ما تناوله الكلام.

وتعلّق المخالف بأنّه لم يجد أهل اللّغة استثنوا الأكثر، غير صحيح، لأنّه ليس كلّ شيء لم يجدهم فعلوه لا يجوز فعله، ألا ترى أنّا ما وجدناهم يستثنون النصف ومـا قاربـه، وإن كـان جـائزاً بلا خـلاف، وليس كلّ شيء هـو الأحسن لا يجوز خـلافه، لأنّ الأحسن عنـدهم تقديـم الفاعل على المفعـول، ثمّ لم يمنع ذلك من خلافه.

فإن قيل: أفيـدلُّ دخول الاستثنـاء على الجملـة على عمـوم اللّفظ بعد مـا أخرجه؟

---

١. هـو مختار القـاضي أبو بكـر البـاقـلاني والحنابلـة وابن درستويـه النحوي. وزاد القـاضي أبو بكـر والحنابلة القول بالمنع من استثناء المساوي.

٢. وهو اختيار علمائنا الإمامية وأكثر الأشاعرة وأغلب الفقهاء والمتكلّمين وجميع أهل الظاهر، وجمهور الشـافعيين كأبي إسحاق الشيرازي وإمام الحرمين والغزالي والآمدي وغيرهم، وأبي الحسين البصري والبيضـاوي والرازي وأتبـاعـه وغيرهم . راجع عدة الأُصـول:٢/ ٣١٦؛ نهايـة الوصـول إلى علم الأُصول:٢/ ٢٤٩؛ المعتمد:١/ ٢٤٤؛ المحصول:١/ ٤١٠؛ الإحكام للآمدي:٢/ ٣٩٧، المسألة ٣؛ التبصرة:١٦٨؛ ميزان الأُصول:٣١٥؛ المنخول:٢٣٣؛ الإحكام لابن حزم:٤/ ٤٢٥.

قلنا: قد ذهب قومٌ إلى ذلك، والصحيح أنّه يبقى على ما كان عليه من الاحتمال، وإنّما تأثير الاستثناء إخراج ما تناوله، يوضح ذلك أنّ القائل إذا قال: «ضَرَبتُ غِلماني إلاّ زيداً» يجوز له أن يقيم لنا أيضاً دليلاً على أنّه ما ضرب أيضاً عمراً، فالاحتمال باق.

الفصل التاسع:

في أنّ الاستثناء المتّصل بجُمل

هل يرجع إلى جميعها أو إلى ما يليه؟

اختلف العلماء في هذه المسألة: فمنهم من ذهب إلى أنّ الاستثناء إذا تعقّب جُملاً يصحّ رجوعه إلى كلّ واحدةٍ منها بانفراده؛ فالواجب أن يرجع إلى كلّ ما تقدّمه، وهو مذهب الشافعي وأصحابه.[1]

وذهب أبو حنيفة وأصحابه إلى أنّ الاستثناء يرجع إلى ما يليه فقط.[2]

والّذي أذهب إليه أنّ الاستثناء إذا تعقّب جملاً، وصحّ رجوعه إلى كلّ واحدة منها لو انفردت، فالواجب تجويز رجوعه إلى جميع الجمل كما قال الشافعي، وتجويز رجوعه إلى ما يليه على ما قال أبو حنيفة وألاّ يقطع على ذلك إلاّ بدليل منفصل، أو عادة، أو أمارة، وفي الجملة لا يجوز القطع على ذلك

---

١. كأبي إسحاق الشيرازي في التبصرة:١٧٢، وهو مختار الشيخ الطوسي في العدة:١/ ٣٢١، وابن حزم الظاهري في الإحكام:٤/ ٤٣٠.

٢. وهو مختار أبي الحسن الكرخي. راجع العدة:١/ ٣٢١.

لشيء يرجع إلى اللّفظ.[١]

والّذي يدلُّ على صحّة ما ذهبنا إليه أنّ القائل إذا قال لغيره: «اضْرِبْ غِلماني، والْقَ أصدِقائي، إلاّ واحداً» يجوز أن يستفهمه المخاطب، هل أراد استثناء الواحد من الجملتَيْن، أو من جملة واحدة، والاستفهام لا يحسن إلاّ مع احتمال اللّفظ واشتراكه.

دليل آخر: وممّا يدلّ على ذلك أيضاً أنّ الظاهر من استعمال اللّفظة في معنيَيْن مختلفَيْن من غير أن تقوم دلالة على أنّها متجوّز بها في أحدهما أنّها حقيقة فيهما، وقد بيّنّا صحّة هذه الطريقة فيما سلف من هذا الكتاب، ولا خلاف في وجودها في القرآن واستعمال أهل العربيّة استثناء تعقّب جملَتين عاد إليهما تارة، وعاد إلى أحدهما أُخرى، وإنّما يدّعي أصحاب أبي حنيفة أنّه إذا عاد إليهما فلدلالة دلّت، وأصحاب الشافعي يدّعون أنه إذا اختصّ بالجملة الّتي تليه فلدلالة، وهذا من الجماعة اعتراف بأنّه مستعمل في الأمرين، وإذا كان الأمر على ما ذكرناه، فيجب أن يكون تعقّب الاستثناء الجملَتَيْن محتملاً لرجوعه إلى الأقرب كما أنّه محتمل لعمومه للأمرين وحقيقة في كلّ واحد منهما، فلا يجوز القطع على أحد الأمرين إلاّ بدلالة منفصلة.

دليل آخر: ويدلُّ أيضاً على ذلك أنّه لابدّ في الاستثناء المتعقّب لجملتين من أن يكون إمّا راجعاً إليهما معاً، أو إلى ما يليه منهما، لأنّه من المحال ألاّ يكون

---

١. توقّف السيد المرتضى في هذه المسألة للاشتراك؛ ومنهم من قال بالتوقّف والتماس الدليل، كالقاضي أبي بكر الباقلاني في التقريب والإرشاد:٣/ ١٤٧، والغزالي في المنخول:٢٣٦؛ ومنهم من قال بالوقف على تفصيل، كالقاضي عبد الجبار وأبي الحسين البصري كما في المعتمد:١/ ٢٤٦، وفخر الدين الرازي في المحصول:١/ ٤١٥، والآمدي في الإحكام:٢/ ٤٠١، وهو مذهب الأشعرية. ومن الإمامية ذهب إليه العلامة الحلّي في نهاية الوصول إلى علم الأُصول:٢/ ٢٦١.

راجعاً إلى شيء منهما، وقد نظرنـا في كلّ شيء يعتمده من قطع على رجوعه إليهما، فلم نجد فيه دلالة على وجوب ما ادّعاه على ما سنبيّنه من بعد إن شاء الله تعالى.

ونظرنـا أيضاً فيما يتعلّق به من قطع على عوده إلى الأقـرب إليه من الجملَتَيْن من غير تجاوز لهما، فلم نجد فيـه ما يوجـب القطع على اختصاصه بـالجملة الّتي تليه، دون ما تقدّمها، فوجب مع عدم ما يوجب القطع على كلّ واحد من الأمرين أن نقف بينهما ولا نقطع بشيء منهما إلاّ بدلالة.

دليل آخر: وهــو أنّ القـائل إذا قــال: «ضربتُ غلماني، وأكــرمتُ جيراني، وأخرجت زكاتي قـائماً» أو قال: «صباحاً» أو «مسـاء» أو «في مكان كذا»، احتمل ما عقّب بذكـره من الحال، أو ظرف الزمان أو ظرف المكان، أن يكـون العامل فيه والمتعلّق به جميع ما عدّده من الأفعال، كما يحتمل أن يكون المتعلَّق به ما هو أقرب إليـه، وليس لسـامع ذلك أن يقطـع على أنّ العـامل فيما عقّب بـذكـره الكلّ ولا البعض، إلاّ بدليل غير الظـاهر فكذلك يجب في الاستثنـاء، والجامع بين الأمرين أنّ كلّ واحد من الاستثناء والحال والظُّروف الزمانيّة والمكانيّة فضلة في الكلام يأتي بعد تمامه واستقلاله، وليس لأحد أن يرتكب أنّ الواجب فيما ذكرناه القطع على أنّ العامل فيـه جميع الأفعال المتقدّمـة، إلاّ أن يدلّ دليل على خـلاف ذلك، لأنّ هذا من مرتكبه مكـابرة، ودفع للمتعارف، ولا فرق بين من حمل نفسـه عليه، وبين من قال: بل الواجب القطع على أنّ الفعل الّذي تعقّبـه الحال أو الظرف هو العامل، دون ما تقدّمه، وإنّما يعلم في بعض المواضع أنّ الكلّ عاملٌ بدليل.

[في أدلّة أبي حنيفة وأصحابه والجواب عنها]

وقد استدلّ أبو حنيفة وأصحابه بأشياء:

أوّلها: أنّ الاستثنـاء إنّما وجب تعليقـه بما تقـدّمـه، من حيث لم يكن مستقـلاً

بنفسه، ولو استقلّ بنفسه؛ لما علّق بغيره، ومتى علّقناه بما يليه؛ استقلّ، وأفاد، فلا معنى لتعليقه بما بعد عنه، لأنّه لو جاز مع إفادته واستقلاله أن يعلّق بغيره، لوجب فيه ـ لو كان مستقلاً بنفسه ـ أن يعلّقه بغيره.

وثانيها: أنّ من حقّ العموم المطلق أن يحمل على عمومه وظاهره إلاّ لضرورةٍ تقتضي خلاف ذلك، ولمّا خصّصنا الجملة الّتي يليها الاستثناء بالضرورة، لم يجز تخصيص غيرها، ولا ضرورة.

وثالثها: أنّه لا خلاف في أنّ الاستثناء من الاستثناء يرجع إلى ما يليه دون ما تقدّمه، لأنّ القائل إذا قال: «ضَرَبْتُ غِلماني إلاّ ثلاثة، إلاّ واحداً»؛ فإنّ الواحد المستثنى يرجع إلى الجملة الّتي تليه، دون ما تقدّمه، فكذلك كلّ استثناء تعقّب جملاً.

والكلام على الطريقة الأُولى: أنّ أكثر ما تقتضيه هذه الطريقة أنّه لا يجب تعدية الاستثناء وقد استقلّ بالرجوع إلى ما يليه إلى ما تقدّم من الجمل، وهكذا نقول: إنّ ذلك غير واجب، وإنّما يتوجّه هذا الكلام إلى أصحاب الشافعي، لأنّهم يوجبون رجوع الاستثناء إلى جميع ما تقدّمه من الجمل، فأمّا من وقف في ذلك، وجوّز عوده إلى الجميع، كما جوّز اختصاصه بما يليه، فلا يلزمه هذا الكلام.

وهذه الطريقة توجب على أبي حنيفة ألاّ يقطع بالظاهر من غير دليل على أنّ الاستثناء ما تعلّق بما تقدّم، ويقتضي أن يتوقّف في ذلك، كما نذهب نحن إليه، لأنّه بنى دليله على أنّ الاستقلال يقتضي ألاّ يجب تعليقه بغيره، وهذا صحيح، غير أنّه وإن لم يجب؛ فهو جائز، فمن أين قطع على أنّ هذا الجائز الّذي ليس بواجب لم يرده المتكلّم، وليس فيما اقتصر عليه دلالة على ذلك.

وقوله: «لو جاز ذلك لجاز في الاستثناء ــ إذا كان مستقلاً بنفسه ــ أن يعلّقه

بغيره» باطـل، لأنّ ما يستقلُّ بنفسـه ولا تعلّق له بغيره جـائزاً ولا واجباً لا يجوز أن يعلّقه بغيره، والاستثناء المتعقّب لجملتين غير مستقلّ بنفسـه، فبالضرورة تعلُّقه بما يليه حتّى يستقلّ، غير أنّـه وإن استقلّ بذلك، فمن الجائز أن يتعلّق بما تقـدّمها، وإن لم يكن ذلك واجبـاً، ففارق الاستثنـاء المفتقـر إلى غيره ما يستقلّ من الكـلام بنفسه ولا يحتاج إلى سواه.

وهذا الكـلام ينتقض على من تعلّق بـه بالشرط، لأنّ الشرط تقدّم، أو تـأخّر، متى علّقنـاه ببعـض الجمل، أفـاد، واستقلّ، وعنـدهم كلّهـم أنّـه يجب أن يعلّق بالجميع مع حصول الاستقلال، وهذا نقض ظاهر.

ويقال لهم على الطريقة الثانية: إنّـا أوّلاً لا نسلّم أنّ لفظ العموم يجب حملـه بظاهـره على الاستغراق إلّا لضرورة، لأنّا قد بيّنّـا في هذا الكتاب أنّ هـذه الألفاظ مشتركـة محتملـة، ولا يجب حملهـا على كلّ مـا تصلـح لـه إلّا بـدليل، فليس من الواجـب ـ إذا خصّصنـا الجملة الّتي يليهـا الاستثناء للضّرورة، وطلبـاً لاستقلال الكلام ــ أن نقطع على أنّ الجملة الأُولى عامّـة لا محالة، بل هي على احتمالها قبل تعقُّب الاستثنـاء. فإن دلّ دليل على أنّ هـذا الاستثنـاء مخصّص لها، قلنـا بـذلك، وإلّا؛ فالتوقّف هـو الواجب. وهذه الطريقة تتوجّـه إلى أصحاب الشافعي، لأنّهم يوجبون استغراق ألفاظ العمـوم، وإذا لم تدع الضرورة إلى تعليق الاستثناء بالجملة الأُولى كما دعت فيما يليه، فيجب حملها على ظاهرها من العموم.

وبعد؛ فهذه الطريقة تنتقض أيضاً بالشرط على ما قدّمنا ذكره.

فأمّا الكلام على الطريقة الثالثة: فإنّ الاستثناء من الاستثناء إنّما وجب رجوعه إلى ما يليه، دون ما تقدّمه، لأنّا متى ما علّقناه بالأمرين، لغا وسقطت الفائدة فيه، لأنّ القائل إذا قال: «لك عنـدي عشرة دراهم إلّا درهمين» لو لم يستثن بعد ذلك،

لفهمنا إقراره بثمانية، فإذا قال عقيب ذلك: «إلاّ درهماً» استفدنا أنّه أقرّ بتسعة، فلو رجع الدرهم المستثنى إلى العشرة كما رجع إلى الدرهمين، لكان وجوده كعدمه، ولم يفدنا إلاّ ما استفدناه بقوله: «لك عندي عشرة إلاّ درهمين» وهو الثمانية من غير زيادة عليها أو نقصانٍ منها، لأنّا إذا جعلنا قوله: «إلاّ درهماً» يرجع إلى العشرة، صار كأنّه قال: «لك عندي عشرة إلاّ ثلاثةً»، لأنّ الدرهم المستثنى إذا انضاف إلى الدرهمين المستثنين، كانت ثلاثة، وإذا أنقصنا الدرهم من الثلاثة، بقيت ثمانية، فعاد الأمر إلى أنّ الإقرار بثمانية، وهو المفهوم من قوله: «لك عندي عشرة إلاّ درهمين» وصار استثناء الدرهم الثاني لغواً غير مفيد، وإذا جعلناه راجعاً إلى ما يليه، دون ما تقدّمه، أفاد، لأنّه يصير مقرّاً بتسعة، فلهذه العلّة لم يعلّق الاستثناء الداخل على الاستثناء بجميع ما تقدّمه، وليس هذا المعنى فيما اختلفنا فيه.

ووجدت بعض من تكلّم في أُصول الفقه من المجوّدين المحقّقين يقول: رجوع الاستثناء الداخل على الاستثناء إلى جميع ما تقدّم متعذِّر، لأنّ قول القائل: «إلاّ ثلاثة إلاّ واحداً» لو رجع إليهما، لانقلب الواحد وصار اثنين.

وقال ـ أيضاً ـ : إنّ الاستثناء الثاني لو رجع إليهما، لصار نفياً وإثباتاً، وذلك مستحيل، لأنّ الاستثناء من الإثبات نفي، ومن النفي إثبات.

فيقال له: لفظ الواحد ومعناه لا يبطل إذا علّق بجمل متغايرة، ألا ترى أنّ القائل إذا قال: «قد أعطيتك من كلّ عشرة واحداً» فربما اجتمع بهذا القول العدد الكثير، وإن كان لفظ الواحد ومعناه لم يتغيّر، لأنّ الواحد من كلّ عشرة هو واحد على الحقيقة، وإن كان يتكثّر بانضمام غيره إليه، فكذلك الواحد المعلّق بكلّ واحدة من الجملتين واحد في الحقيقة ما بطل لفظه ولا معناه.

وقوله: «إنّ ذلك يتناقض من حيث النَّفي والإثبات» غير صحيح، لأنّ النفي إنّما يناقض الإثبات إذا تقابلا، وتعلّقا جميعاً بالشيء الواحد، على وجه واحد، فأمّا النفي من جملة، فليس بمناقض للإثبات في الأُخرى، وإن كان الاستثناء ـ كما قال ـ من الإثبات نفياً، ومن النفي إثباتاً، إلاّ أنّ التنافي زائل مع تغاير الجملتين، فبان أنّ المانع من ذلك هو ما ذكرناه، دون غيره.

[في أدلّة الرجوع إلى الجميع والجواب عنها]

وقد تعلّق الشافعيّ وأصحابه بأشياء:

أوّلها: أنّ الشرط قد ثبت أنّه متى تعقّب جملاً كثيرة عاد إليها كلّها، ولم ينفرد بما قرب منه، فكذلك الاستثناء، والجامع بينهما أنّ كلّ واحد منهما لا يستقلّ بنفسه، ويفتقر في استقلاله وفائدته إلى غيره.

ولأنّ كلّ واحد منهما يقتضي ضرباً من التخصيص، لأنّ الاستثناء يخصّص الأعيان، ويخرجها ممّا تناوله ظاهر الكلام، كقولك: «ضربتُ القومَ إلاّ زيداً» والشرط يخصّص الأحوال، كقولك: «أعطه درهماً إن دخل الدار»، والأمر بالعطيّة مع الإطلاق يقتضيها على كلّ حال، فإذا شرط، تخصّصت بحال معيّنة.

وأيضاً فمعناهما واحد، لأنّ قوله تعالى في آية القذف: ﴿إلاّ مَنْ تابَ﴾[1] جارٍ مجرى قوله: وأُولئك هم الفاسقون إن لم يتوبوا.

وثانيها: أنّ حرف العطف يصيّر الجمل المعطوف بعضها على بعض في حكم الجملة الواحدة، لأنّه لا فرق بين أن تقول: رأيت زيد بن عبد الله، ورأيت زيد بن عمرو وهما جملتان، وبين أن تقول: رأيت الزيدين، وإذا كان الاستثناء الواقع

---

١. الفرقان: ٧٠.

عقيب الجملـة الواحـدة راجعاً إليها لا محالـة، فكذلك مـا صار بحـرف العطف كالجملة الواحدة.

وثالثها: أنّه قد ثبت بلا خلاف أنّ الاستثناء بمشيّة الله تعالى إذا تعقّب جملاً؛ عاد إلى جميعهـا، فكذلك الاستثنـاء بغير المشيّة والجامع بينهما أنّ كـلّ واحد منهما استثناء، وغير مستقلّ بنفسه.

ورابعها: أنّـا قـد علمنـا أنّ الاستثنـاء إذا تعقّب جملاً يصحّ أن يعـود إلى كلّ واحـد منهـا، فليـس هـو بأن يعـود إلى بعض أولى من بعـض، فيجب عـوده إلى الجميع، كما أنّ ألفـاظ العمـوم لمّا لم تكن بتنـاول بعـض أولى من بعض، تنـاولت الجميع.

وخامسها: أنّ طريقة العرب الاختصار وحذف فضـول الكلام ما استطاعوا، فمتى أوردوا استثنـــاء عقيب جمل كثيرة من الكـــلام، فكأنّهم ذكـــروه عقيب كلّ واحدة، وإنّما حملهم الاختصار على العدول عن ذكره عقيب كلّ جملة، ألا ترى أنّه تعالى لو قال: «فاجلدوهم ثمانين جلدة إلاّ الّذين تابوا، ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً إلاّ الّذين تابوا، وأُولئك هم الفـاسقون إلاّ الّذين تابوا» لكان تطـويلاً، فأقام مقام ذلك ذكر التوبة مرّة واحدة عقيب الجمل كلّها.

وسادسها: أنّ لـواحق الكـلام وتـــوابعـه من شرط أو استثنـاء يجب أن يلحق الكلام مادام الفراغ لم يقع منه، ومادام الكـلام متّصلاً لم ينقطع، فاللّواحق لاحقة ومـؤثّـرة فيـه، فـالاستثنـاء إذا تعقّب جملاً متّصلـة معطـوفـاً بعضهـا على بعض، فالواجب أن يؤثّر في جميعها.

فيقال لهم فيما تعلّقوا به أوّلاً: إنّا لا نسلّم لكم ما ادّعيتموه، من أنّ الشرط متى تعقّب جملاً كثيرة، عاد إلى جميعهـا، بل نقول في الشرط مثل ما نقولـه في الاستثناء:

من أنّه متى تعقّب جملاً، احتمل الكلام عوده إلى كلّ ما تقدّم، كما يحتمل عوده إلى ما يليه، وإنّما يقطع على أحد الأمرين بدليل.

فإن قيل: هذا دفع لعرف اللّغة.

قلنا: ما يعرف للعرب الّذين قولهم في هذا حجة في الشرط والاستثناء ما يقطع به على أحد هذين المذهبين اللّذين وقع الخلاف فيهما، ومن صنّف كتب النحو إنّما هم مستقرئون لكلام العرب، ومستدلّون على أغراضهم، فربما أصابوا، وربما أخطأوا، وحكمهم في ذلك كحكمنا. على أنّ قولهم في هذا يختلف، ولم يحقّقوه كما حقّقه المتكلّمون منّا في أُصول الفقه.

وأصحاب أبي حنيفة يفرّقون بين الاستثناء والشرط، ويقولون: إنّ الشرط له صدر الكلام، فإذا تعقّب الجمل؛ فهو واقع في غير موضعه، وكأنّه مذكور في أوّل الكلام، فلهذا تعلّق بالجميع، والاستثناء إذا تعقّب الجمل؛ فهو مكانه.

وهذا ليس بمرضيّ، لأنّه لو قيل لهم: فإذا كان الشرط متأخّراً كأنّه متقدّم، لم يجب تعلُّقه بالجميع؛ وهو لو تقدّم على الجمل في اللّفظ لا في المعنى، لم يجب ذلك فيه على ما بيّنّاه، ولم يجدوا حجّة.

ويقال لهم فيما تعلّقوا به ثانياً: كيف تصير الجملتان أو الجمل كالجملة الواحدة لأجل العطف؟! ومعلوم أنّ الجملتين إذا تعقّبهما استثناء صحّ من المستثني أن يصرّح بأنّه إنّما استثنى من إحداهما دون الأُخرى، ولا يجوز في الجملة الواحدة أن يصرّح بأنّ الاستثناء غير عائد إليها.

وبعد، فما معنى قولكم: إنّ الجملتين قد صارتا كالواحدة؟ أتريدون أنّ جميع أحكام هذه قد صارت للأُخرى، أم تريدون أنّهما قد اشتركا في حكمٍ ما؟

فإن أردتم الأوّل، فسد بما لا يحصى، لأنّ أحكام الجمل وصفاتها قد تختلف

مع عطف بعضهـا على بعـض، ألا تـرى أنّ القـائل إذا قـال: «أكـرمتُ القـوم، وضربتُ الغلمان» فعطف جملـة على أُخـرى، فإنّ أحكـام الجملتين مختلفـة؛ لأنّ الأُولى تقتضي وقـوع الإكرام، والثـانيـة تقتضي وقوع الضرب، وهما مختلفتـان، وغير ممتنع أن تكون صفات المكـرمين تخالف صفات المضروبين من وجوه شتّى، وإنّما العطف يقتضي الجمع بينهما في بعض الأحكام، فإذا قال: «ضربتُ زيداً وعمراً»؛ فـالعطف سـوّى بينهما في الضرب، وإذا قـال: «ضربتُ زيـداً، وأكـرمتُ عمـراً» فـالتسـوية بينهما مـن حيث أوقع بكلّ واحـد منهما حدثـاً من جهـة فأمّـا سـائر الأحكام، فلا تسوية بينهما فيها فلا يجب إذاً أن يستويا في رجوع الاستثناء إليهما.

ويقال لهم فيما تعلّقوا به ثالثاً: إنّ ذكر مشيّة الله عقيب الجمـل ليس باستثناء ولا شرط، لأنّـه لو كـان استثناء؛ لكـان فيه بعض حـروف الاستثناء، ولا حـرف هاهنـا من حروفه. ولـو كان شرطاً على الحقيقـة؛ ـ وإن كان فيـه لفظ الشرط ـ لما صحّ دخوله على الماضي، وقد تذكر المشيّة في الماضي، فيقول القائل: لقيت زيداً، وأكلت البـارحـة كـذا، ثمّ يقـول: إن شـاء الله، وإنّما دخلت المشيّـة في كلّ هـذه المواضع، ليقف الكلام عن النفوذ والمضيّ، لا لغير ذلك.

فإذا قيل لنا: فلم إذا تعقّبت المشيّــة جملتين أو جملاً؛ اقتضت وقــوف حكم الجميع، وألاّ أجزتم تعلّقها بما يليها، دون غيره؟

قلنا: ذلك كـان ممكناً لـولا الـدليل، وقد أجمعت الأُمّـة على أنّ حكم الجميع يقف، فلم يرد حكم المشيّة إلى الجميع إلاّ بدليـل، وما نأبى أن يرجع الاستثناء أو الشرط إلى جميع الجمل بدليل، وإنّما نأبى القطع على ذلك بالظاهر من غير دليل.

ويقال لهم فيما تعلّقوا بـه رابعاً: إنّ صحّـة عود الاستثنـاء إلى كلّ واحـدٍ من الجمل لا يقتضي القطع على عـوده إليهـا بأسرهـا، وإنّما يقتضي التجويـز لـذلك

والشكّ فيه، فرقاً بين ما يصحّ عوده إليه وبين ما لا يصحّ ذلك فيه. والعموم عند من قال: إنّ لفظه بظاهره يتناول الجميع، لم يقل فيه بذلك لصحّة التناول، بل لأنّ اللّفظ موضوع للشّمول والاستغراق وجوباً.

وهذه الطريقة تنتقض بأنّ قول القائل: «رأيت رجلاً» يصحّ أن يريد بالرجل زيداً، وعمراً، وكلّ من يصحّ تناول هذا الاسم له، ومع ذلك فلا يقطع من حيث الصحّة على أنّه قد أراد الجميع، وكذلك إذا قال: «ضربتُ رجالاً» يصحّ أن يريد السودان والبيضان والطِّوال والقصار، ومع ذلك غير واجب القطع على أنّه قد أراد كلّ من صلح هذا اللّفظ له.

ويقال لهم فيما تعلّقوا به خامساً: إنّ طريقة العرب الاختصار كما ذكرتم، ومتى أرادوا الاستثناء من كلّ جملة من الجمل المعطوف بعضها على بعض، واعتمدوا الاختصار؛ أخّروا ذكر الاستثناء في أواخر الجمل هرباً من التطويل بذكره عقيب كلّ جملة وجرى ذكره في أواخر الجمل مجرى ذكره عقيب كلّ جملة، ودلّوا على أنّهم قد أرادوا عوده إلى كلّ واحدة، لأنّهم كما يريدون الاستثناء من كلّ جملة فيختصرون بذكر ما يدلُّ على مرادهم، كذلك قد لا يريدون الاستثناء من كلّ جملة، بل من جملة واحدة، فلابدّ من مراعاة الدلالة، حتّى يحكم بالاختصار، ولا يجب الحكم بالاختصار تبخيتاً وتخميناً.

ويقال لهم فيما تعلّقوا به سادساً: إنّ الكلام إذا كان الفراغ لم يقع منه، وكان المتكلّم متشاغلاً به، صحّ أن تعود إليه اللّواحق المؤثّرة من شرط واستثناء، ومشيّة، فأمّا القطع على وجوب تعلُّقها بجميعه، فإن كان منفصلاً وبعيداً عن محلّ المؤثّر، فغير مسلّم. وإنّما راعوا اتّصال الكلام وانقطاعه لينفصل حكم ما يصحُّ أن يلحق بالكلام ممّا لا يصحّ لحوقه للفراغ والانفصال. ولو كان بهذا الّذي اقتصر

عليه اعتبار، لوجب إذا قال القائل:«أكرمت جيراني، وضربتُ غلماني الطوال» أن يـردّ لفظـة الطوال إلى الجملتين، لأنّ الفـراغ مـا حصل من الكـلام، كما يفعل في الاستثناء.

فإذا قيل: لو رددناه إلى ما تقدّم، لكنّا قد فصلنا بين الصفة والموصوف.

قلنا: قد فعل ذلك في مواضع، وكذلك لو رددنا الاستثناء إلى الجميع، لكنّا قد فصلنا بين الاستثناء والمستثنى منه، وكلٌّ ذلك مكروه عندهم مذموم.

فإن قيل: فعلى ما اخترتموه من المذهب في الاستثناء كيف قولكم في الآية الّتي أحوجـت الفقهاء إلى الكلام في هـذه المسألـة، وهي قولـه تعالى: **﴿وَالَّذِينَ يَرمُونَ الْمُحْصَناتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعةِ شُهَداءَ فاجْلِدُوهُمْ ثَمانينَ جَلدةٍ وَلا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهادةً أَبداً وأُولئكَ هُمُ الْفاسِقُـون* إلاّ الّذينَ تابُوا مِنْ بَعْدِ ذلِكَ وَأَصْلَحُـوا فَإِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحيمٌ﴾**[1]، وهل الاستثناء بالتوبة عائد إلى جميع الجمل ومؤثر فيها، أو هو مختصٌّ بما يليه؟

قلنا : إنّ القاذف عندنا إذا تاب وكذّب نفسه في القذف تقبل شهادته ، وهذا إنّما قلناه بدليل هو غير ظاهـر الاستثناء ، لأنّا قد بيّنّا أنّ تعقّب الاستثناء للجمل لا يجب القطع على عـوده إليها أجمع إلاّ بدلالـة ، وقد أجمعت الإمـاميّة على الحكم الّذي ذكـرناه في الآيـة ، وإجماعهم حجّة ، على مـا دللنا عليـه في غير موضع ، ولو لم يثبت ذلك وثبت أنّ إجماع المؤمنين حجّـة بالآيات ، أو بغيرها على ما يـذهب إليه مخـالفونـا ، لكان إجماع الإمـاميّة هـو الحجّة ، لأنّ الحقّ فيهم ، والمؤمنون هم ، ولمّا أجمعوا على أنّ الاستثناء بالتوبة يزيل اسم الفسق ، وهذا لا خلاف بين أحد فيه ، وأجمعوا أيضـاً على أنّه يفيد حكم قبول الشهادة ،

---

١. النور: ٤ـ٥.

قلنـا بـه؛ ولمّـا لم يجمعوا علـى أنّ التوبـة تـزيل الحـدّ، وتسقطـه، لم نجعل الاستثناء راجعاً إلى إقامة الحدّ خاصّة.

وممّا يمكن الاستـدلال به على قبول شهادة القـاذف بعد توبته ــ لا من جهة الإجماع الّذي أشرنـا إليه ــ كلُّ ظاهـر في القرآن يقتضي قبـول شهادة الشـاهدين العدلين، مثل قوله تعالى: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجالِكُم﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿مِمّن تَرضَونَ مِنَ الشُّهَداء﴾[2] وكلُّ هذا يتناول القاذف بعـد توبته، وإذا تناوله، صار هذا العموم بظـاهره دليلاً على أنّ اشتراط التوبة وإن كان متـأخّراً فهو عائدٌ إلى قبول الشهـادة، لأنّا قد بيّنـا أنّ استثناء التـوبة في آخر الكـلام يقتضي وجوب تعليقـه بما يليه، ويجب التـوقُّف عن رجـوعـه إلى ما يصحُّ عـوده إليـه من الجمل المتقدّمة إلاّ بدليل، فظـاهر الآيات الّتي تلوناها يقتضي قبـول شهادة القاذف بعد التـوبة لتنـاول الظاهـر له، فيقطـع بذلك على عـود الاستثناء إليـه، لا من حيث الظاهر.

ويمكن أيضـاً أن يستدلّ على أنّ الاستثنـاء راجع، إلى قبول الشهـادة بقولـه تعالى: ﴿إلاّ الّذينَ تابوا مِنْ بَعْدِ ذلِكَ وَأَصْلَحُوا﴾ ومعلوم أنّ التوبة كافية في إسقاط حكم الفسق، وأنّ إصـــلاح العمل ليس بشرط في ذلك، وهـــو شرط في قبـــول الشهادة، فيجب أن يعود الاستثناء أيضاً إلى قبول الشهادة.

فإن قيل: قوله تعالى: ﴿فَإِنَّ اللهَ غَفُـورٌ رَحيمٌ﴾ لا يليق إلاّ بإسقـاط عقـاب الفسق، دون قبول الشهادة.

قلنا: وصفه تعالى بالغُفران والـرحمة ممّا يستحقّه جلّ اسمه على كلّ حال، ولا يحتاج فيه إلى مطابقة بعض ما يتعقّبه من الكلام.

---

١ و٢. البقرة: ٢٨٢.

على أنّ الرحمة هي النعمـة، والله تعالى منعم بالأمر بقبول شهـادة التائب من القـذف بعد أن كـانت مردودة، والغفـران في الأصل مأخوذ من الغفـر الّذي هـو السَّتر، ومنه المغفـر، لأنّه سـاتر، وإنّما سمّي الإسقـاط للعقاب غفرانـاً، من حيث كان الساتر للشيء المخفي له كأنّه مزيل له، ومـاح لرسمه، والله ـ تعالى ـ إذا أمرنا بقبول شهـادة التائب من القذف، فقـد أسقط ما كـان تعبّد به قبل التـوبة من ردّ شهادته، وأزاله ، وهذا كلُّه بيّن.

الفصل العاشر:

في تخصيص العموم بالشرط

اعلم أنّ الشرط وإن لم يكن مـؤثّـراً في نقصـــان عـدد المشروط كـالاستثنـاء، وبذلك فصلنا بينهما فيما تقدّم، فإنّه يخصّص المشروط من وجه آخر، لأنّه إذا قال: «اضرب القـوم، إن دخلـوا الـدار» فالشرط لا يـؤثّـر في تقليل عـدد القـوم، وإنّما يخصّص الضرب بهذا الحال، لأنّه لـو أطلق لتناول الأمر بـالضرب على كلّ حال، فتخصّص بـالشرط، ومن أمثلته قـوله تعـالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مـاءً فَتَيَمَّمُـوا صَعِيـداً طَيِّباً﴾[1]، وقوله جلّ اسمه: ﴿فَمَن لَمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعامُ سِتِّينَ مِسْكِيناً﴾.[2]

ولا فصل في الحكم الّـذي ذكـرنـاه بين تقـدّم الشرط في صـدر الكـلام وبين تأخّره.

ولا يمتنع أن يشترط الشيء بشروط كثيرة، كما لا يمتنع أن يكون الشرط الواحد

١. المائدة:٦.

٢. المجادلة:٤.

شرطاً في أشياء كثيرة. وكلّما زيد في الشرط، زاد التخصيص.

ومن حقّ الشرط أن يكون مستقبلاً، وكذلك المشروط.

والغاية تجري في هذا المعنى مجرى الشرط. وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾[١] معناه إلى أن يطهرن، فإن طهرن فاقربوهن. وكذلك قوله تعالى: ﴿حَتَّى يُعْطُوا الجِزيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صاغِرُونَ﴾.[٢]

الفصل الحادي عشر:

في المطلق والمقيّد

اعلم أنّ التقييد هو مثل قوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾[٣]، وقوله تعالى: ﴿فَصِيامُ شَهْرَيْنِ مُتَتابِعَيْنِ﴾[٤] فإذا ولي هذا التقييد جملة واحدة، فلا شبهة في تغيّر حكمها والخلاف فيه متى ولي جملتين، في رجوعه إليهما ـ إذا صحّ ذلك فيه ـ أو رجوعه إلى ما يليه، كالخلاف في الاستثناء، وقد تقدّم مشروحاً.

ولا خلاف في أنّ الحكم المقيّد إذا خالف الحكم المطلق، ولم يكن من جنسه؛ فإنّ التقييد لا يتعدّى إلى المطلق. وإنّما اختلف فيما قيّد وأُطلق، والجنس واحد، كالكفّارات، لأنّه تعالى أطلق الرقبة في كفّارة الظهار، وقيّدها في كفّارة القتل، فقال قوم: إنّ المطلق يصير مقيّداً للظّاهر، لا للدّليل. وقال قوم: يقيّد بالدليل، والقياس. وقال آخرون: لا يصحُّ تقييده بالقياس، من حيث يتضمّن الزيادة،

١. البقرة:٢٢٢.

٢. التوبة:٢٩.

٣و٤. النساء:٩٢.

والزيادة في النصّ نسخ.[١]

والدليل على أنّ المطلق لا يقيّد لأجل تقييد غيره أنّ كلّ كلام له حكم نفسه، ولا يجوز أن يتعدّى إليه حكم غيره، ولو جاز تقييد المطلق لأجل تقييد غيره، لوجب أن يخصّ العامُّ لتخصيص غيره، ويشترط المطلق على هذا الوجه، وهذا يبطل الثِّقة بشيء من الكلام.

احتجاجهم بأنّ القرآن كالكلمة الواحدة، يبطل بالاستثناء والتخصيص.

وقولهم: «الشَّهادة لمّا أُطلقت في موضع، وقيّدت في آخر، حكمنا بتقييدها في كلّ موضع» يبطل بأنّ العدالة معتبرة في كلّ موضع، وإنّما اشترطت لدليل هو غير ظاهر تقييدها في بعض المواضع.

فأمّا من يجعل القياس دليلاً وطريقاً إلى إثبات الأحكام، فليس له أن يمتنع من تقييد الرقبة بدليل القياس، إن اقتضى ذلك، وإن كان زيادة، وليس في الحقيقة زيادة، لأنّ تقييد الرقبة بالإيمان يقتضي أنّ المجزي أقلّ ممّا كان يجزى، وهذا في المعنى تخصيص لا زيادة، ولا معتبر بزيادة اللّفظ، لأنّ كلّ تخصيص بدليل شرعيّ لابدّ من كونه زيادة في اللّفظ.

---

١. وتوجد في المسألة أقوال أُخرى، راجع: عدة الأُصول: ١/ ٣٣٠؛ نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٢/ ٣٨٤؛ المعتمد: ١/ ٢٩١؛ المحصول: ١/ ٤٥٧؛ التبصرة: ٢١٢ـ ٢١٧؛ ميزان الأُصول: ٤١٠.

الفصل الثاني عشر:

في ذكر مخصصات العموم المنفصلات الموجبة للعلم

اعلم أنّ تخصيص العموم بكلّ دليل أوجب العلم من عقل وكتاب وسنّة مقطوع عليها وإجماع لا شبهة فيه، ولا خلاف من محقّق في مثله[1]، لأنّ الدليل القاطع إذا دلّ على ضدّ حكم العامّ لم يجز تناقض الأدلّة، فلابدّ من سلامة الدليلين، ولا يسلمان إلّا بتخصيص ظاهر العموم.

فإن قيل: لم كنتم بأن تخصُّوا العموم بدليل العقل أولى ممّن خصَّ دليل العقل بالعموم؟

قلنا: دليل العقل لا يدخله الاحتمال والحقيقة والمجاز، والعموم يصحّ فيه كلُّ ذلك، فلهذا خصصنا العموم بالعقل.

فإن قيل: دليل العقل يجب تقدُّمه على العموم، فكيف يخصُّ به، ولو جاز تخصيصه به، لجاز نسخه.

قلنا: دليل العقل ليس بمخصّص على الحقيقة، وإنّما هو دالٌّ على المخصّص، والمؤثّر في الحقيقة هو قصد المخاطب، والدليل يجوز تقديمه على المدلول، لأنّه ليس بمؤثّر.

على أنّ دليل العقل كما يتقدّم، فهو مصاحب، فلو كان مؤثّراً، لكان مصاحباً.

---

١. اتفقت الإمامية على ذلك، راجع: التذكرة: ٣٧ـ ٣٨؛ عدة الأُصول: ١/ ٣٣٦؛ نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ١/ ٢٨١.

وأمّا النسخ بـدليل العقل، فغير ممتنع في المعنى، لأنّ سقوط فـرض القيام في الصلاة بالزمانة كسقوطه بالنهي، فمعنى النَّسخ حاصل، وإن لم يطلق الاسم.

وأمّا تخصيص الكتاب بالكتاب، فلا شبهة في جوازه[١]، ومن خالف في ذلك من أهل الظاهر وسمّى التخصيص بياناً إنّما هو مخالف في العبارة.

وأمّا تخصيصـه بالسنـة، فلا خـلاف فيه[٢]، وقـد وقع كثير منـه، لأنّه تعـالى قال: ﴿**يُوصِيكُمُ اللهُ فِي أولادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنْثَيَيْنِ**﴾[٣]. وخصّص عموم هذا الظاهر قولهﷺ: «لا يرثُ القاتل»[٤]و «لا يتوارث أهل ملّتين».[٥]

وجملة القول في هذا الباب أنّ كلّ شيء هـو حجّة في نفسه لابدّ من تخصيص العموم به، وإنّما الخلاف في عبارة، أو في وقوع ذلك، ولا حـاجة بنا إلى ذكر الوقوع في هذا الموضع.

وأمّا تخصيصـه بالإجماع، فصحيح، لأنّ الإجماع عنـدنا لا يكـون إلاّ حجّة، لما سنذكره في باب الإجماع بمشيّـة الله تعالى والخلاف بيننا وبين أصحاب الإجماع إنّما هو في التَّعليل والدليل.

١. اتّفق العلماء والمحقّقون على ذلك خـلافاً لبعض الطـوائف، راجع: الإحكام لـلآمدي:٢/ ٤١٢، المسألـة الثـانيـة؛ المحصـول:١/ ٤٢٨؛ عـدة الأُصـول:١/ ٣٣٩؛ نهايـة الـوصـول إلى علم الأُصول:٢/ ٢٨٦.

٢. وهو مـذهب الإمامية والمعتـزلة وأئمّة المذاهب الأربعـة وأبي الحسين البصري في المعتمد:١/ ٢٥٥ والرازي في المحصول:١/ ٤٣٠، والآمدي في الإحكام:٢/ ٤١٦، والغزالي في المستصفى:٢/ ٢٩، وآخرين.

٣. النساء:١١.

٤. سنن الدارمي:٢/ ٣٨٥؛ سنن البيهقي:٦/ ٢١٩، باب لا يرث القاتل و ج٨/ ١٣٣، باب لا يرث القاتل؛ كنز العمال:١١/ ١٧ برقم ٣٠٤٣٥.

٥. مسنـد أحمد:٢/ ١٧٨و ١٩٥؛ سنن ابن ماجـة:٢/ ٩١٢ برقم ٢٧٣١؛ سنن أبي داود:٢/ ٨ بـرقم ٢٩١١.

الفصل الثالث عشر:

في التخصيص بأخبار الآحاد

اختلف العاملون في الشريعة بأخبار الآحاد في تخصيص عموم الكتاب بها، فمنهم من أبى أن يخصّ بها على كلّ حال[١]، ومنهم من جوّز تخصيصه بأخبار الآحاد إذا دخله التخصيص بغيرها[٢]، ومنهم من راعى سلامة اللّفظة في كونها حقيقة، ولم يوجب التخصيص بخبر الواحد مع سلامة الحقيقة، وأجازه إذا لم تكن سالمة، وإنّما تسلم الحقيقة عنده إذا كان تخصيصه بكلام متّصل به[٣]، ومنهم من يجيز تخصيص العموم بأخبار الآحاد على كلّ حال بغير قسمة.[٤]

والّذي نذهب إليه أنّ أخبار الآحاد لا يجوز تخصيص العموم بها على كلّ حال، وقد كان جائزاً أن يتعبّد الله ـ تعالى ـ بذلك، فيكون واجباً، غير أنّه ما تعبّدنا به.

والّذي يدلُّ على صحّة ما ذهبنا إليه أنّ الناس بين قائلَيْن: ذاهب إلى وجوب

١. وهو مذهب الشيخ الطوسي في العدة:١/ ٣٤٤.

٢. وهو مختار الأحناف وعيسى بن أبان. راجع التبصرة:١٣٢؛ أُصول السرخسي:١/ ١٤٤.

٣. وهو مختار أبي الحسن الكرخي. راجع المحصول:١/ ٤٣٢؛ نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٢/ ٢٩٨.

٤. وهو مذهب أكثر المتكلمين وفقهاء المذاهب الأربعة وأكثر الفقهاء، وأبي الحسين البصري في المعتمد:١/ ٢٥٥، وأبي إسحاق الشيرازي في التبصرة:١٣٢، وفخر الدين الرازي في المحصول: ١/ ٤٣٢، والآمدي في الإحكام:٢/ ٤١٦، ومن الإمامية فقد ذهب العلامة الحلّي إلى ذلك في نهاية الوصول إلى علم الأُصول:٢/ ٢٩٨.

العمل بخبر الواحد في الشَّريعة، ونافٍ لذلك. وكلُّ من نفى وجوب العمل بها في الشَّرع نفى التَّخصيص بها، وليس في الأُمّة من جمع بين نفي العمل بها في غير التَّخصيص وبين القول بجواز التَّخصيص، فالقول بذلك يدفعه الإجماع، وسندلُّ بمشيّة الله ـ تعالى ـ إذا انتهينا إلى الكلام في الأخبار على أنّ الله ـ تعالى ـ ما تعبّدنا بالعمل بأخبار الآحاد في الشَّرع[1]، فبطل التَّخصيص بها لما ذكرناه، ولا شبهة في أنّ تخصيص العموم بأخبار الآحاد فرعٌ على القول بالعمل بأخبار الآحاد.

على أنّا لو سلّمنا أنّ العمل بها لا على وجه التخصيص واجب قد ورد الشرع به، لم يكن في ذلك دلالة على جواز التخصيص بها، لأنّ إثبات العبادة بالعمل في موضع لا يقتضي تجاوزه إلى غيره، ألا ترى أنّهم لم ينسخوا بها وإن عملوا بها في غير النسخ، وكذلك يجوز ثبوت العمل بها في غير التخصيص وإن لم يثبت التخصيص، لاختلاف الموضعين، لأنّ خبر الواحد ليس بحجّة من جهة العقل، وإنّما كان حجّة عند من ذهب إلى ذلك بالشَّرع، فغير ممتنع الاختصاص في ذلك.

واعلم أنّ شبهة من أحال التعبُّد بالعمل بخبر الواحد في تخصيص أو غيره الّتي عليها المدار ومنها يتفرّع جميع الشُّبه أنّ العموم طريقه العلم، فلا يجوز أن يخصّ بما طريق إثباته غالب الظنّ، والّذي يفسد أصل هذه الشُّبهة أنّ التعبّد إذا ورد بقبول خبر الواحد في تخصيص أو غيره، فطريق هذه العبادة العلم، دون الظنّ، فإنّما خصّصنا معلوماً بمعلوم، وأدلّة العقول شاهدة بذلك، وسنشبع هذا في الكلام على نفي جواز العبادة بخبر الواحد عقلاً عند الانتهاء إليه بعون الله.

---

١. راجع ص ٣٧١، الفصل التاسع.

وبعد؛ فلا خلاف بين الفقهاء في جواز الرُّجوع إلى أخبار الآحاد في الاسم العامّ، فما الّذي يمنع من الرُّجوع إليها في الحكم المعلّق بالاسم، ألا ترى أنّا عند الاختلاف نثبت الأسماء بالرُّجوع إلى أهل اللّغة، فما الّذي يمنع من الرجوع إلى الآحاد في تخصيص الأحكام.

وأمّا من جوّز التخصيص بأخبار الآحاد بشرط دخول التخصيص قبل ذلك، أو بشرط سلامة الحقيقة، فشبهته في ذلك أنّ التخصيص يصيّر اللّفظ مجازاً، وقد بيّنّا أنّ الأمر بخلاف ذلك.

الفصل الرابع عشر:

في تخصيص العموم بالقياس

اعلم أنّ هذا الفصل نظير الّذي تقدّمه، والخلاف في تخصيص العموم بالقياس إنّما هو فرعٌ من فروع القائلين بأنّ العبادة قد وردت بالقياس في الشريعة، ومن دفع جواز القياس في شيء من الشريعة لا شُغل له بهذا الفرع، وإذا دللنا على أنّ العبادة لم ترد بالقياس في حكم من أحكام الشريعة، بطل القول بأنّه مخصّص بالإجماع، على ما قلناه في أخبار الآحاد.

وقد اختلف مثبتو القياس في هذه المسألة:

فذهب أبو عليّ الجبّائي وجماعة من الفقهاء إلى أنّه لا يخصّص العموم به، وهو قول أبي هاشم الأوّل.[1]

---

١. وذهب إلى هذا القول أيضاً طائفة من المتكلّمين، ونسب إلى الباقلاني وابن مجاهد. راجع: التبصرة:١٣٨، والإحكام للآمدي:٢/ ٤٢٥.

ومنهم من قال: يخصّ بـالقياس الجليّ، دون القياس الخفيّ [١]، وهو مذهب كثير من أصحاب الشافعي.[٢]

ومنهم من قال: يخصُّ به إذا دخله التخصيص.[٣]

ومنهم من جوّز تخصيصه بالقياس على كلّ حـال، وهو مذهب أكثر الفقهاء ومذهب أبي هاشم الأخير.[٤]

وقد ذكرنـا طريقتنا في نفي التخصيص بأخبار الآحـاد، وهي الطريقة في نفي التخصيص بالقياس.

ويمكن ـ إذا سلّمنا أنّ العبادة قـد وردت به في غير التخصيص ـ أن نسلك

---

١. اختلف الأُصوليون في تفسير القياس الجلي والخفي على وجوه:
الأوّل: القياس الجلي هو قياس المعنى، والخفي قياس الشبه.
الثاني: الجلي كقوله ﷺ:«لا يقضي القاضي وهو غضبان» وتعلّل بها يدهش العقل عن إتمام الفكر حتى يتعدّى إلى الجائع والعطشان والحاقن.
الثالث: الجلي هو الذي لو قضى القاضي بخلافه نقض قضاؤه. وهو قول أبي سعيد الأصطخري.
راجع المحصول:١/ ٤٣٧.

٢. وإليـه ذهب ابن سريج وإسماعيل بـن مـروان. راجع: المحصـول:١/ ٤٣٧، والإحكـام للآمدي:٢/ ٤٢٥.

٣. وهـو مذهب أصحـاب أبي حنيفة كعيسى بـن أبان، وهـو مختار البـزدوي والسرخسي، وابن الهمام وصدر الشريعـة وجماعة آخرون من أحنـاف العراق وماوراء النهـر. راجع: التبصرة:١٣٨؛ أُصول البزدوي:١/ ٢٩٤؛ أُصول السرخسي:١/ ١٤١.

٤. وهو قـول الشافعي وأبي حنيفـة ومالـك وأبي الحسن الأشعري، وهـو مختار أبي الحسين البصري في المعتمد:١/ ٢٦٠، وأبي إسحاق الشيرازي في التبصرة:١٣٧.
وتوجد أقوال أُخرى في هذه المسألة : منها قول الكرخي: إن خصّ جاز وإلاّ فلا.
ومنها قول الغزالي في المستصفى:٢/ ١٦٦: القياس والعام إن تفاوتا في إفادة الظن رجّحنا الأقوى، وإن تعادلا توقّفنا.
وقال القاضي أبو بكر في الإرشاد والتقريب:٣/ ١٩٥، والجويني في البرهان:١/ ٢٨٦ بالوقف.

مثل الطريقة الّتي سلكناها في نفي تخصيصه بأخبار الآحاد، فنقول: قد علمتم أنّ القياس ليس بحجّة في نفسه بدليل العقل، وإنّما يثبت كونه حجّة بالسمع، فمن أين إذا كان في غير التخصيص حجّة أنّه كذلك في التخصيص.

وأمّا دعواهم أنّ الأُمّة إنّما حجبت الأُمّ بالأُختين فمازاد بالقياس، وذلك أبلغ من التخصيص، وأنّ العبد كالأمة في تنصيف الحدّ، فباطلةٌ لأنّا لا نسلّم ذلك، ولا دليل على صحّته، وإنّما المعوّل في ذلك على إجماع الأُمّة، دون القياس.

ومن منع من القياس من حيث أوجب الظنّ، والعموم طريقه العلم، قد بيّنّا الكلام عليه في التخصيص بأخبار الآحاد، وقلنا: دليل العبادة بالقياس يقتضي العلم، فما خصّصنا معلوماً إلاّ بمعلوم، ولا اعتبار بطريق هذا العلم، كان ظنّاً أو غيره.

ومن أقوى ما احتجّ به مَنْ نفىٰ تخصيص العموم بالقياس أنّه لا خلاف بين مثبتيه في أنّ الشرط في استعماله الضرورة إليه، وسلامته من أن تكون الظواهر دافعةً له، وهذا الشرط يمنع من تخصيص الكتاب والسُّنّة المعلومة المقطوع عليها به.

ووجدت بعض من خالف في ذلك يقدح في هذه الطريقة، بأن يقول: إذا خصّصنا العموم بالقياس، فقد استعملناه فيما لا نصّ فيه يخالفه، وإنّما يدفع النصّ القياس إذا كان المراد بذلك النصّ معلوماً، فأمّا ما يتناول اللّفظ في الظاهر لا يكون دافعاً؛ فإن أردتم الأوّل، فهو مسلّم، ولا يمنع من التخصيص بالقياس؛ وإن أردتم الثاني، فغير مسلّم، وهو موضع الخلاف.

وهذا ليس بصحيح، لأنّ مراد الله ـ تعالى ـ إنّما يعلم بخطابه، فإذا كان ظاهر

خطابه ينافي القياس، فقد زال الشرط في صحّة القياس، فكيف السبيل إلى العلم بمراده إلاّ من جهة خطابه؟

وبعد، فمعلوم بغير شبهة أنّ للقياس في تخصيص العموم شرطاً ليس هو للدليل العقليّ، ولا للسُّنّة المقطوع عليها، وقد بيّنّا أنّا نترك ظاهر الكتاب ونخصُّ عمومه بدليل العقل، والسُّنة المعلومة، والإجماع، فيجب مع هبوط درجة القياس عنها ألاّ ندع به ظاهر العموم، وأن نكتفي في الدفع له بتناول ظاهر الكتاب بخلاف موجبه، حتّى يكون القياس بخلاف الأدلّة القاطعة.

وليس يمكن أن يدّعوا أنّ الفرق بين القياس وغيره من الأدلّة القاطعة أنّ القياس لا يستعمل مع العلم بأنّ مراد الله ـ تعالى ـ بخطابه خلافه.

قلنا: ولا شيء من الأدلّة يستعمل مع ذلك.

فإذا قيل: ماعدا القياس من الأدلّة يمنع من أن يعلم من مراد الله خلافها، لأنّ ذلك يقتضي تعارض الأدلّة وتناقضها، وهذا جائز في القياس.

قلنا: هذا صحيح، غير أنّه فرق بين القياس وغيره في غير الموضع الّذي حقّقناه، لأنّ الاتّفاق إنّما حصل في أنّ شرط التخصيص بالقياس يخالف شرط التخصيص بغيره، فإن لم يكن الأمر على ما ذكرناه من أنّ ظاهر تناول لفظ العموم يمنع من القياس، ولا يمنع من سائر الأدلّة، فلا مزيّة بين الكلّ، ويجب التساوي، ومعلوم خلافه.

الفصل الخامس عشر:

في تخصيص العموم بأقوال الصحابة

اعلم أنّه لا خلاف في أنّ كلّ ما هو حجّة في نفسه يصحّ تخصيص العموم به، وإجماع الصحابة حجّة، فيجب التخصيص به. ونحن وإن كنّا نخالفهم في تعليل كون ذلك حجّة، أو في دليله، فالحكم لا خلاف فيه بيننا.

فأمّا قول بعضهم؛ ففي الناس من يذهب إلى أنّه إذا ظهر، وانتشر، ولم يقع فيه خلاف؛ جرى مجرى الإجماع، فيخصُّ بذلك، كما يخصُّ بالإجماع. وفيهم من يقول: إمساكهم عن الخلاف لا يدلُّ على الوفاق، فلا يجعله إجماعاً، ولا يخصّص به. وتحقيق ذلك يأتي فيما بعد بمشيّة الله تعالى.

وأمّا نحن؛ فنذهب إلى أنّ في الصحابة من قوله بانفراده حجّة، وهو أمير المؤمنينعليه السلام، لقيام الدليل على عصمته، وقد دللنا على ذلك في كتب الإمامة، وليس هذا موضع ذكره، فقولهعليه السلام منفرداً يخصُّ به العموم لا محالة.

الفصل السادس عشر:

فيما أُلحق بالعموم وهو خارجٌ منه

اعلم أنّ العموم من أحكام الألفاظ، فما ليس بلفظ لا يصحّ ادّعاء العموم فيه، و إذا كان الفعل غير متعدّ في نفسه، ولا يتعلّق بسواه؛ فكيف يصحّ ادّعاء العموم فيه، والعموم كيفيّة في التعلُّق، والكيفيّة في التعلُّق فرع على حصول التعلّق. وهذه الجملة تغني عن تفريع هذا الباب وتشعيبه، والكلام على تفصيل المسائل، لكنّا نذكر طرفاً من ذلك ينتفع به.

إذا روي عنه ﷺ أنّه قضى بالشاهد واليمين[1]، فليس بواجب أن يكون منه ﷺ في ذلك قول، فنحمله على عمومه، لأنّ الحكم لا يفتقر إلى قول عامّ في هذا الباب.

وفعله ﷺ لا يخلو من وجهين: إمّا أن يكون الوجه الّذي وقع عليه غير معلوم، نحو أن يأخذ ﷺ من يد رجل ملكاً من غير أن يعلم جهة أخذه بعينها، فيكون ذلك مجملاً. أو أن يعلم الوجه، مثل أن يقضي بالشاهد واليمين، وهذا حكم في عين لا يجب تعيُّنها، ولا تخطّيها. ولولا أنّ الدليل قد دلّ على تساوي كلّ المدّعين والمدّعى عليهم في هذا الحكم، لما عدّينا هذا الحكم إلى غير موضعه. وكذلك لا يجوز أن يحتجّ فيمن أفطر في شهر رمضان ـ بأيّ وجه كان فطره ـ بما روي: أنّ رجلاً

١. كما في مسند أحمد: ١/ ٣١٥ بإسناده عن ابن عباس.

أفطر في شهر رمضان، فأمره ﷺ بالكفّارة[1]، لأنّ ذلك ـ كما قلناه ـ قضية في عين لا يجب عمومها.

فإن قيل: فما قولكم في جوابه ﷺ عن سؤال سائل له هل يكون عامّاً أو خاصّاً؟

قلنا: إذا سئل ﷺ عن حكم المفطر فلا يخلو جوابه عن ثلاثة أقسام: إمّا أن يكون عامَّ اللّفظ، نحو أن يقول: «كلُّ مفطر فعليه الكفّارة». والقسم الثاني أن يكون الجواب في المعنى عامّاً، نحو أن يسأل ﷺ عن رجل أفطر، فيدع الاستكشاف عمّا به أفطر، ويقول ﷺ: «عليه الكفّارة» فكأنّه قال «من أفطر؛ فعليه الكفّارة». والقسم الثالث أن يكون السُّؤال خاصّاً، والجواب مثله ، فيحلُّ محلّ الفعل.

وعلى هذا لا يصحّ أن يحتجّ في الجمع بين الصلاتين بما روي عنه ﷺ أنّه جمع بين الصلاتين في السفر[2]، لأنّ ذلك ليس بعامّ، وإنّما يدلُّ على أنّه ﷺ جمع، وليس بمتناول لموضع الخلاف.

فأمّا الرواية الواردة بأنّه ﷺ كان يجمع بين الصلاتين في السفر، وأنّ هذا اللّفظ يقتضي التكرار، فيدخل موضع الخلاف فيه؛ فغير صحيح، لأنّه وإن اقتضى التكرار بالعرف، فلا يدلُّ على أنّ التكرار قد دخل فيه موضع الخلاف بعينه، وإنّما يدلُّ على تكرار الجمع، ويجوز أن يتكرّر جمع مخصوص لا خلاف فيه، مثل الجمع بين الصلاتين بعرفة وغيرها.

---

١. روى مسلم في صحيحه: ٣/ ١٣٩، باب تغليظ الجماع في نهار شهر رمضان على الصائم بإسناده عن حميد بن عبد الرحمن أنّ أبا هريرة حدّثه أنّ النبيّ ﷺ أمر رجلاً أفطر في رمضان أن يعتق رقبة أو يصوم شهرين أو يطعم ستين مسكيناً.

٢. روى أحمد في مسنده: ١/ ٢١٧ بإسناده عن ابن عباس قال: كان رسول الله ﷺ يجمع بين الصلاتين في السفر، المغرب والعشاء، والظهر والعصر.

ومن الناس من فرّق بين أن يروى عنهﷺ أنّه قضى بكذا، وبين أن يروى أنّه قضى أنّ كذا فيه كذا، وادّعى أنّ الأوّل يفيد الفعل، والثاني يقتضي القول.وفي الناس من سوّى بين الأمرين. والأقرب الفرق، فإنّ التعارف في الثاني يقتضي أن يكون ذلك قولاً، إلاّ أنّه من أين يفيد العموم، والراوي ليس بحاك لفظ النبيّ ﷺ بعينه، وإنّما يحكي معناه، والحجّة هي لفظ النبيّ ﷺ لا لفظ الحاكي.

وأمّا تعليلهﷺ الحكم في عين، كقوله ﷺ في الهِرّ: «إنّها من الطوّافين عليكم، والطوّافات»[1]؛فهذا التعليل إنّما يصحّ أن يتعدّى موضعه، بأن يتعبّد الله ـ تعالى ـ بالقياس، وأمّا قبل العبادة به، فالصحيح ما ذكرناه، ويوافق على هذا الموضع المحصّلون من أصحاب القياس.[2] ومثله «الزَّعيم غارم»[3] لأنّ فيه معنى التعليل والإشارة إليه.

فأمّا روايتهم: «أنّهﷺ سها فَسجد»[4]؛ فهو محتمل للتّعليل، كأنّه قال: «فسجد لأجل سهوه»، ويحتمل أن يكون ذلك خبراً محضاً عن أنّ السجود تعقّب السهو، لا من حيث كان جبراناً له، ويحتمل أيضاً أن يكون المراد به أنّه سجد ساهياً، فالظاهر لا يعلم به أنّ السُّجود سببه السهو، وإنّما يعلم ذلك بالدليل.

---

١. سنن أبي داود:١/ ٢٥ برقم ٧٥ و ٧٦، باب سؤر الهرة؛ سنن الترمذي:١/ ٦٢ برقم ٩٢، باب سؤر الهرة؛ سنن الدارمي:١/ ١٨٨؛ مسند أحمد:٥/ ٣٠٣ و ٣٠٩؛ عوالي اللآلي:٤/ ٦ برقم ٥؛ بحار الأنوار:٦٢/ ٦٧.

٢. راجع التبصرة:٤٣٦ـ٤٣٧.

٣. مسند أحمد:٥/ ٢٦٧؛ سنن ابن ماجة:٢/ ٨٠٤ برقم ٢٤٠٥؛ كنز العمال:١٥/ ١٧٨ برقم ٤٠٤٩٠.

٤. راجع: بدائع الصنائع:٢/ ٣٢٩.

الفصل السابع عشر:

في تميز ما يصحّ دخول التخصيص فيه ممّا لا يصحُّ

اعلم أنّ التخصيص إنّما يصحّ دخوله ـ على جهة الحقيقة ـ فيما هو عموم على جهة الحقيقة، فأمّا ما ليس بعامّ حقيقة من حيث كان لفظه لا يتناول أشياء كثيرة، فالتخصيص لا يصحُّ فيه. وهذا القسم على ضربين: أحدهما ما هو من جهة دليل اللّفظ ومعناه يتناول أعياناً، فمعنى التخصيص يصحّ فيه، كما أنّ معنى العموم ثابت فيه.

والقسم الآخر يتناول أشياء كثيرة، لا بظاهر اللّفظ، ولا بدليله، لكن من جهة القياس؛ فمن أجاز تخصيص العلّة الشرعيّة، أجازه؛ ومن منع تخصيص العلّة الشرعيّة، منعه.

الفصل الثامن عشر:

في تخصيص الإجماع

اعلم أنّ الإجماع إذا كـان على قـول عـامّ، نظـرنـا، فإن علمنـا قصـدهم فيـه باضطرار لم يدخله التخصيص، وإن لم نعلم قصدهم به ساغ التخصيص.

وهكذا في عموم كلامهﷺ إنّ التخصيص إنّما يسوغ فيـه إذا لم نعلم قصده. وهذا الشرط متعذّر في خطـابه تعالى، فلا وجه لذكـره. فأمّا إذا كان إجماعهم على فعل، أو رضـا بفعل، فـلا تخصيص فيـه على الحقيقـة، وإنّما يصحّ دخـول معنى التخصيص فيه متى علم بالدليل أنّ حكم غيره فيه كحكمه.

الفصل التاسع عشر:

في الغاية التي يبلغ تخصيص العموم إليها

اعلم أنّه لا غاية إلاّ ويجوز أن يبلغ تخصيص ما ظاهره العموم إليها، غير أنّ ألفاظ الجمع كالمشركين والرجال متى بلغ التخصيص فيها إلى أقلّ من ثلاثة، كان اللّفظ مجازاً، وإذا بلغ ثلاثة، كان اللّفـظ حقيقة، كما يكون فيما زاد. وليس كذلك لفظـة «مَـنْ» فيما يعقل، و«مـا» فيما لا يعقل، لأنّ التخصيص إذا بلـغ في هـاتين اللّفظتين إلى الواحد، لم يخرج الكلام من كونه حقيقة.[1]

---

١. وإليـه ذهب الشيخ الطوسي في العـدة:١/ ٣٧٩ قائلاً: يجوز تخصيص العمـوم إلى أن لا يبقى من اللفظ إلاّ واحد، ولا فـرق في ذلك بين ألفاظ الجموع وبين لفظـة «من» و «ما» و غير ذلك إذا دلّ الدليل عليه. وهو مختار أبي إسحاق الشيرازي في التبصرة:١٢٥، وإليه ذهب الحنابلة من العامة.

وقد حكي عن أبي بكر القفّال[١] الخلاف في ذلك، وأنّه كـان يذهب إلى أنّ لفظة «مَن» يجوز أن يبلغ التخصيص فيهـا إلى الواحـد، ولا يجوز في ألفاظ الجمع أن ينتهي التخصيص إلى الواحد.[٢]

وهذا منـه تحجّر طـريف، وإذا كان البلـوغ عنده في «مَن» إلى الـواحد يجعل اللّفظ مجازاً؛ فألاّ جـاز في ألفـاظ الجمـع مثل ذلك؟! وإذا كـان ـــ أيضـاً ـ التخصيص في ألفاظ الجمع إلى أن ينتهي إلى ثـلاثة يجعل القول مجازاً عنـده، لأنّه يقتضي الاستغراق على مذهبه؛ فأيُّ تخصيص عـرض فيه؛ اقتضى كونه مجازاً، فأيُّ فرق في بلوغ التخصيص بين ما نقص عن ثلاثة وبين ما زاد عليها؟!

الفصل العشرون:

في أنّ الاستثناء والشرط إذا تعلّقا ببعض ما دخل تحت العموم لا يجب الحكم بأنّ ذلك هو المراد بالعموم

اعلم أنّ من المتكلّمين في أُصـــول الفقـــه من ذهب إلى أنّ الشرط إذا تعقّب عموماً، وكان الشرط يتعلّق ببعض ذلك العموم؛ فإنّه غير واجب أن يحمل العموم على أنّ المراد به بعض ما تناوله لفظه، بل يحمل على ظاهر عمومه.

---

١. هـو محمد بن علي بن إسماعيـل، أبو بكـر الشـاشي القفّال الكبير، من أكـابـر علماء عصره بالفقـه والحديث واللغة، وعنـه انتشر المذهب الشافعي في بـلاده، رحل إلى العراق والحجاز والشـام، له تصانيف منها: أُصول الفقـه ـ ط، و شرح رسالة الشافعي. ولد بالشاش سنـة ٢٩١هـ وتوفّي فيها سنة ٣٦٥هـ. الأعلام:٦/ ٢٧٤.

٢. وهو مختار الغـزالي في المستصفى:٢/ ١٤٩. وتوجد أقوال أُخرى من أراد الاطلاع عليها فليراجع: عدة الأُصول:١/ ٣٧٩، والتبصرة:١٢٥.

وضربوا لذلك مثلاً، من قوله تعالى: ﴿لاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ﴾[١] إلى قوله تعالى: ﴿وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلاَّ أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَا الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾[٢]، ومعلوم أنّ العفو لا يصحّ من كلّ مطلّقة، وإنّما يصحُّ من البالغات الكاملات، وهنّ بعض من تقدّم ذكره، و ـ مع هذا ـ القول الأوّل على عمومه.

وذكروا مثالاً آخر، وهو قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذا طَلَّقْتُمُ النِّساءَ﴾[٣] فإنّه عامّ في جميع المطلّقات، وإن تعقّبه ما يقتضي الاختصاص، من قوله تعالى: ﴿فَإِذا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْروفٍ أَوْ فارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ﴾[٤] وذلك لا يتأتّى إلاّ في الرجعيّة.[٥]

والّذي نقوله في هذا الباب: أنّ الشرط الخاصّ إذا تعقّب عموماً؛ فجائز أن يتعلّق ببعض ما تناوله العموم، ويكون اللّفظ الأوّل على عمومه، وجائز أن يكون المخاطب بالعموم إنّما أراد به بعض ما تناوله اللّفظ، وهو الّذي تعلّق الشرط به، ومع الاحتمال للأمرين لابدّ من دليل يعلم به أيّهما وقع.[٦]

والّذي يبيّن ما ذكرناه أنّ القائل إذا قال: «اضْرِب الرجالَ إلاّ من افتدى ضربَكَ لَه بمالِه» وإن شئت: «اضْرِبِ الرِّجالَ إنْ لم يَفْتَدوا ضَربَكَ بمالِهِم» حتّى يكون قد أثبت بحرف الشرط، وإن كان المثال الأوّل فيه معنى الشرط، وهذا شرط خاصٌّ لا يليق بجميع الرجال، لأنّ لفظ الرجال يدخل فيه الحُرُّ والعبد، والعبد لا

---

١. البقرة:٢٣٦.　　٢. البقرة:٢٣٧.

٣. الطلاق:١.　　٤. الطلاق:٢.

٥. وهو مختار الشيخ الطوسي في العدة:١/ ٣٨٤.

٦. وهو مختار أبي الحسين البصري في المعتمد:١/ ٢٨٣، والرازي في المحصول:١/ ٤٥٦. وفي المسألة أقوال أُخرى فلتراجع المصادر أعلاه.

يملك، فالشرط الّذي تعقّب الكلام مخصوص لا يتعلّق إلاّ بالأحرار ولا يجب أن يقطع على أنّ المخاطب بذلك أراد بقوله «الرجال» الأحرار والعبيد، وإن خصّ بالشرط الأحرار، كما لا يجب أن يقطع على أنّه أراد باللّفظ الأوّل الأحرار، دون العبيد، بل ذلك موقوف على الدلالة، ومع فقدها لا يجب القطع على أحد الأمرين.

يوضح ما ذكرناه أنّ في كلّ واحد من الأمرين مجازاً وعدولاً عن الظاهر، ألا ترى أنّا إذا حملنا لفظة الرّجال على الأحرار دون غيرهم؛ كانت مجازاً، وإذا حملناها على العموم، وحملنا الشرط على بعض ما دخل تحتها؛ كان ذلك أيضاً مجازاً وعدولاً عن الظاهر من وجه آخر، لأنّ تقدير الكلام إلاّ أن يفتدي بعضهم بماله ضربك، والظاهر يقتضي أنّ المفتدى هو المأمور بأن تضربه.

والكلام في الآية يجري على مثل ذلك، لأنّ قوله تعالى: ﴿**وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلاَّ أَنْ يَعْفُونَ**﴾ متى حملنا الشرط على بعض المطلّقات؛ صار تقدير الكلام إلاّ أن يعفو بعضهنّ، وظاهر الكلام يقتضي أنّ العفو يقع من جميع المطلّقات، فبان أنّ القول محتمل للأمرين، وما في كلّ واحد منهما إلاّ ضربٌ من المجاز والعدول عن الظاهر.

فإن قيل: فإنّ الأُمّة كلّها إنّما عملت في كلّ مطلّقة طلّقت قبل الدخول بها بأنّ لها نصف المهر من هذه الآية، فهي عامّة في المطلّقات، وإن اختصّ الشرط.

قلنا: إن كانت الأُمّة قد أجمعت على ذلك؛ فإجماعها دليل يثبت به أحد المحتملين، وقد قلنا: إنّ الخطاب محتمل للأمرين معاً.

على أنّ الأُمّة إنّما أجمعت في كلّ مطلّقة طلّقت قبل الدُّخول بأنّ لها نصف المهر، وإجماعها على هذا الحكم حجّة، وإن لم يكن مستفاداً من عموم الآية، فمن أين رجوعهم في عموم هذا الحكم إلى عموم لفظ الآية؟

فأمّا المثال الثاني من قوله تعالى: ﴿إِذا طَلَّقْتُمُ النِّساءَ﴾، وأنّه عامٌّ في المطلّقات كلّهن، وإن اختصّ الشرط الّذي هو قوله تعالى: ﴿فَإِذا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فارِقُوهُنّ بِمَعْروفٍ﴾ فإنّه لا يليق إلاّ بالرجعيّة؛ فالكلام في هذه الآية كالكلام في التي قبلها، فلا معنى لإعادته.

وذهب من أشرنا إليه ــ أيضاً ــ إلى أنّ الجملتين إذا عطف إحداهما على الأُخرى؛ فخصوص إحداهما لا يقتضي خصوص الأُخرى، مثل قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُروءٍ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾[1] فالجملة الثانية خاصّة، لأنّها لا تليق إلاّ بالرجعية، والأُولى عامّة في كلّ مطلّقة، والشُّبهة في ذلك أنّ كلّ جملة لها حكم نفسها، ولا يتعدّى إليها التخصيص من غيرها.

والصحيح أن يجري الكلام في هذه الآية مجرى ما تقدّم ونقول: إنّ قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ﴾ يحتمل أن يريد به الرِّجعيات، ليطابق الجملة الثانية، ويحتمل أن يريد به العموم، ويكون تقدير الكلام وبعولة بعضهنّ أحقّ بردّهنّ، لأنّ في كلا الأمرين وجهاً من المجاز والعدول عن الظاهر، فلابدّ من دليل يقتضي القطع على أحد الأمرين.

وإنّما كان يترجّح حمل الأوّل على عمومه لو لم يكن في الثاني تجوُّز وعدولٌ عن الظاهر، فلابدّ من دليل يقتضي القطع على أحد الأمرين. وإنّما يكون لكلّ جملة حكم نفسها إذا لم يتعلّق كلُّ واحدة بالأُخرى هذا التعلُّق، مثل أن يقول القائل: «ضربتُ القومَ، وأكرمتُ العلماء» فأمّا إذا قال بعد ذكر المطلّقات: «وبُعُولَتُهنّ» فالظاهر يقتضي أنّ الكناية عائدة إلى كلّ من تقدّم ذكره، والصفة تكشف عمّا قلناه، فإنّ القائل إذا قال: «اضرِب الرِّجالَ السُّودانَ» فهذه

---

١. البقرة:٢٢٨.

الصفة تعود إلى جميع الرجـال، ولا يجوز أن يحمل محصّل الصفة بالسودان على أنّها لبعض الـرجـال المضروبين، وأنّ لفظ الرجـال على عمـومـه، لأنّه لا فـرق بين أن يقول: «اضْرِبِ الرجالَ السودانَ»، وبين أن يقـول: «اضْرِب سودانَ الرجالِ» فمتى حمل هذا اللّفظ على أنّ المراد بـه اضرِب الرجال الّـذين السودان بعضهم، وجعل لفظ الرجال عامّاً؛ فذلك جار مجرى أن يحمل قوله تعالى: ﴿إِلاَّ أَنْ يَعْفُونَ﴾ على أنّ المراد به إلاّ أن يعفو بعضهـنّ في أنّه عدول عن الظاهر، وإن كـان في الصفة أقبح وأفحش.

فأمّا الاستثناء؛ فتعليقه ببعض ما تناوله العموم الصحيح أنّه جائز لا يقتضي تخصيص العموم، والقضاء بأنّه ما أُريد به إلاّ الجنس الّذي تناول الاستثناء بعضه، لأنّ القـائل إذا قال: «اضْرِبِ الـرِّجالَ إلاّ فـلانـاً الأَسْوَدَ» فلفظ الـرجال عـامٌّ في البيضـان والسُّودان، وإن كـان الاستثنـاء خـاصّاً، وإنّما الإشكـال هـو في الشرط والصفة، وقد قلنا ما عندنا في ذلك، وبسطناه.

الفصل الواحد والعشرون:

في تخصيص قول النبيّ ﷺ بفعله

اعلم أنّ فعله ﷺ للشيء يدلّ على أنّه مباح لا محالة منه، فإذا علمنا بالدليل أنّ حالنا كحاله ﷺ في الشرائع؛ علمنا ــ أيضاً ـ أنّـه مباح منّا، فإن كـان قد سبق منه ﷺ قولٌ عامّ في تحريم ذلك الفعل على العموم، فلابدّ من الحكم بتخصيصه، وإنّما أوقع الشُّبهـة في هـذه المسألة الخلاف في هل حكمنـا في الشرائع كحكمـه، وهل الأصل ذلك أو غيره؟

الفصل الثاني والعشرون:

في تخصيص العموم بالعادات

اعلم أنّ العمـوم لا يجوز تخصيصه بأن يعتـاد الناس أن يفعلـوا خلافـه، لأنّ أفعالهم يجب أن تكون تـابعة لخطـاب الله ـ تعالى ـ وخطاب رسـولهﷺ فكيف يجعل التابع متبوعاً؟

وإن كانت هذه العادة أثّرت في حكم اللّفظ وفائدته، وجب أن يخصّ العموم بها، لأنّ التعارف لـه تأثير في فوائد الألفاظ فـلا يمتنع تخصيص العموم بما يجري هذا المجرى.

الفصل الثالث والعشرون:

في أنّ العموم إذا خرج على سبب خاصّ لا يجب قصره عليه

اعلم أنّ المراد بقولنا«سبب» في الكلام الداعي إلى الخطاب به والباعث عليه، وليس المراد بهذه اللّفظة ـ هاهنا ـ الأسباب المولّدة للأفعال، والحكيم لا يجوز أن يريد بخطابه إلاّ ما له داع إليه، فلابدّ في خطابه من أن يكون مقصوراً على أسبابه، وغير متعدٍّ لها، ولا فـاضل عليها، فقـد اتّفقنا على هذه الجملـة، غير أنّه لا يجيء منها أنّه إذا سألهﷺسائل عن حكم حـادثة، فأجابه بقـول عامّ؛ أنّا نقصره على ذلك السؤال، لأنّه إذا عمّ بخطابه سؤال السائل وغيره، فما أضاف إلى بيان حكم ما سئل عنه بيان حكم غيره، إلاّ لسبب آخر وداع هـو غير سؤال السائل، لأنّه لو

لم يكن كـذلك، لأجاب بما يكـون وفقـاً للسُّؤال من غير أن يكـون فـاضلاً عليـه، وليس يجب عليه أن يكون الخطاب مقصوراً على الأسباب الّتي تظهر لنا، بل يكون مقصوراً على أسبـابه الظاهرة لنـا، والخافية عنّا. وهذا التلخيص يـزيل الشُّبهة في المسألة.

ونعود إلى الكلام المألوف في هذه المسألة، فنقول: قد اختلفوا فيها: فقال قوم: يجب حمل الكلام على سببه دون ظاهره[1]، وقال آخرون: يجب حمله على ظاهره إذا أمكن ذلك.[2]

وكلامه ﷺ ينقسم إلى مطابق للسبب غير فاضل عنه، وإلى ما يكون أعمّ منه. والأوّل لا خلاف فيه.

والثاني ينقسم إلى قسمين: أحدهما أن يكون أعمّ منه في الحكم المسؤول عنه؛ نحو قوله ﷺ وقـد سئل عمّن ابتاع عبـداً، واستعمله، ثم وجـد به عيبـاً: «الخَراجُ بِالضَّمان».[3]

والقسم الآخر أن يكـون أعـمّ منه في غير ذلك الحكم المسؤول عنـه؛ نحو قولـه ﷺ وقد سئل عن الوضـوء بماء البحـر، فقال ﷺ: «هو الطهـور ماؤهُ الحِلُّ

---

١. وهو قول مالك؛ وإلى ذلك ذهبت طائفة من أصحاب الشافعي، كإسماعيل بن يحيى المزني، وأبي ثـور إبـراهيم بن خـالـد الكلبي، وأبي بكـر القفّـال، وأبي بكـر الـدقّـاق وغيـرهـم. راجع التبصرة: ١٤٥.

٢. وهو مـذهب أبي الحسن الكرخي من أئمّة الحنفيـة؛ وجماعة من أصحاب الشـافعي، كأبي إسحاق الشيرازي في التبصرة: ١٤٥، والغزالي في المستصفى: ٢/ ١٥٨.

٣. مسند أحمد: ٦/ ٤٩ و ٢٣٧؛ سنن ابن مـاجة: ٢/ ٧٥٤ بـرقم ٢٢٤٢؛ سنن أبي داود: ٢/ ١٤٥ برقم ٣٥٠٩؛ سنن الترمذي: ٢/ ٣٧٧ برقم ١٣٠٤؛ عوالي اللآلي: ١/ ٥٧ و ٢١٩.

مَيْتَتُه» .[١] فأجابﷺ بما يقتضي شربه ، و إزالة النجاسة به ، وغير ذلك .

وفي جوابه ﷺ ما لو لم يعلّق بالسبب؛ لم يكن مفيداً، ولا مستقلاً بنفسه، نحو ما روي عنهﷺ وقد سئل عن بيع الرُّطب بالتَّمر، فقالﷺ: «أيَنْقُصُ إذا يَبِسَ؟»، فقيل: «نَعَم»، فقالﷺ: «فلا إذاً».[٢]

والّذي يدلُّ على صحّة ما ذكرناه من حمل الكلام على ظاهره[٣] أنّ كلامهﷺ هو الدلالة على الأحكام، فيجب أن يعتبر صفته في عموم أو خصوص، كما تعتبر صفة أمره ونهيه.

دليل آخر:

ويدلُّ ـ أيضاً ـ على ذلك أنّ العموم لو انفرد عن السبب؛ يحمل على عمومه بلا خلاف، فيجب مثل ذلك إذا خرج على سبب، لأنّ السبب لا يخرجه عن صفته الّتي من جهتها كان دليلاً، لأنّه لا تنافي بين حدوث السبب وبين عموم اللّفظ.

يقوّي ما ذكرناه أنّ آية اللّعان نزلت في هلال بن أُميّة العجلاني[٤]، وحملته الأُمة على كلّ رام زوجته. وكذلك آية الظهار وردت في خولة بنت خويلد[٥]،

١. مسند أحمد:٢/ ٢٣٧ و ٣٦١ و ٣٧٨ و ٣٩٣؛ سنن الدارمي:١/ ١٨٦ ؛ سنن ابن ماجة:١/ ١٣٦ برقم ٣٨٦ و ٣٨٧؛ سنن أبي داود:١/ ٢٧ برقم ٨٣؛ سنن الترمذي:١/ ٤٧ برقم ٦٩؛ وسائل الشيعة:١/ ١٣٦، الباب٢ من أبواب الماء المطلق، الحديث٤.

٢. سنن النسائي:٧/ ٢٦٩؛ مستدرك الحاكم:٢/ ٣٨؛ سنن البيهقي:٥/ ٢٩٤.

٣. وهو مختار الشيخ الطوسي في عدة الأُصول:١/ ٣٦٩ـ ٣٧٠.

٤ . هو هلال بن أُمية بن عامر بن قيس بن عبد الأعلم بن عامر بن كعب الأنصاري، شهد بدراً وما بعدها وهو أحد الثلاثة الذين تخلّفوا عن غزوة تبوك وتيب عليهم. الإصابة:٦/ ٤٢٨.

٥. هي خولة بنت خويلد الخزرجية كانت تحت أوس بن الصامت أخو عبادة بن الصامت فظاهر منها وكان الظهار في الجاهلية يوجب تحريماً مؤبداً، فجاءت إلى رسول اللهﷺ تسأله عن ذلك؟ فقال لها: حرمت عليه، فما زالت تراجعه حتى نزلت عليه آية الظهار. تفسير القرطبي:١٧/ ٢٧٠.

وحمل هذا الحكم على كلّ من ظاهر من امرأته.

دليلٌ آخر:

وممّا يدلُّ ـ أيضاً ـ على ذلك أنّه لا فرق بين قصر الخطاب ـ مع عمومه ـ على السبب، وبين قصره على العين الّتي تعلّق السبب بها، حتّى لا يدخل في الخطاب إلاّ تلك العين، دون غيرها. ولوجب ـ أيضاً ـ إذا كان للحادث تعلُّق بمكان مخصوص أو وقت مخصوص ألاّ يتعدّاهما الحكم، وفي فساد ذلك دلالة على وجوب اعتبار اللّفظ، دون أسبابه وأماكنه وأوقاته.

دليل آخر:

وممّا يدلُّ ـ أيضاً ـ على ذلك أنّ السائل لا يعرف ما الّذي يجاب به، ولهذا جاز أن يدخل تحت السؤال النفي والإثبات على سواء، وكيف يجوز أن يبنى الجواب الّذي لا يصدر إلاّ عن معرفة، ولا يجوز أن يتضمّن نفياً و إثباتاً، على السؤال مع اختلاف حكمها.

دليل آخر:

وأيضاً فإنّ السبب فائدته البعث على البيان، فإذا كان سائر ما يدعو إلى البيان لا يوجب تغيُّر حال الخطاب في اعتبار عمومه وصفته، فكذلك السبب.

الفصل الرابع والعشرون:

في تخصيص العموم بمذهب الراوي

اعلم أنّ هذه المسألة كالفرع على قبول أخبار الآحاد، والعمل بها، وسنذكر ما عندنا في ذلك إذا انتهينا إلى الكلام في الأخبار بمشيّة الله ـ تعالى ـ وعونه.

وإذا فرضنا العمل بما يرويه الواحد؛ لم يجب أن يخصّص عموم ما يرويه بمخالفته له.[1] لأنّ غاية حسن الظنّ بالراوي أنّه ما عدل عن عموم ما رواه هوى ولا تقليداً، لكن لوجه من الوجوه، وذلك الوجه يحتمل أن يكون لأنّه علم قصده ﷺ ويحتمل ــ أيضاً ـ أنّه عمل على رواية غيره، أو لوجه من الاستدلال والقياس[2]، إمّا أن يكون مخطئاً فيه أو مصيباً، فكيف يجوز أن يعدل عن ظاهر العموم، والعمل به واجب، لأمر محتمل للحقّ والباطل والصحيح والفاسد؟!

والأشبه أن يكون الراوي ما عمل بخلاف ما رواه لعلمه بقصده ﷺ لأنّه لو كان الأمر على ذلك؛ لوجب أن يبيّن الراوي هذه الحال، ويذكرها، إزالة للتُّهمة عن نفسه، فإذا لم يذكرها؛ فالأولى أنّها ما كانت، ولهذا نقول: إنّ الراوي إذا ذهب فيما رواه إلى أنّه منسوخ؛ لا يجب القول بنسخه على سبيل إحسان الظنّ به، وأيُّ

---

١. وهو قول الشافعي وأصحابه كأبي إسحاق الشيرازي في التبصرة:١٤٩، وهو مختار الغزالي في المستصفى:٢/ ١٥٧ــ١٥٨، والرازي في المحصول:١/ ٤٥٠، والآمدي في الإحكام:٢/ ٤٢٣، وهو مذهب الجمهور، وإليه ذهب مشاهير الأحناف كأبي الحسن الكرخي والسرخسي والبزدوي. وقال أصحاب أبي حنيفة والحنابلة وعيسى بن أبان: إنّ العام يخصّص بمذهبه. ومن الإمامية ذهب العلاّمة الحلي في نهاية الوصول إلى علم الأُصول:١/ ٣٤٢ إلى قول الشافعي ومن تبعه.

٢. وهذا ما ذكره قاضي القضاة ووافقه أبو الحسين البصري. راجع المعتمد:٢/ ١٧٥.

فرق بين تقليده في التخصيص، وتقليـده في النسخ، وهذا المذهب أضعف من أن يحتاج إلى الإكثار فيه.

الفصل الخامس والعشرون:

في أنّ الأخبار كالأوامر في جواز دخول التخصيص

اعلم أنّ الأخبـار كالأوامـر في جـواز دخول التخصيـص فيها، بل هـو في الأخبار أظهر[١]، وإذا كان معنـى التخصيص هو أن يريـد المخاطب بعـض ما تناوله اللّفظ؛ فهذا المعنى قائم في الأخبار أظهر من قيامه في غيرها.

والكـلام بين أهل الـوعيـد وأهل الإرجـاء في آيـات الـوعيـد إنّمـا هـو في تخصيص هـذه الآيات. ومـن امتنع من ذلك؛ فلقلّة تأمّلـه. واعتـلال من أبى ذلك بأنّ النسخ لمّـا لم يـدخل في الأخبـار فكذلك التخصيص، بـاطل، لمـا سنذكره عند الكلام في الأخبار بعون الله.

ولو عكس عاكس هذا القول، وذهب إلى أنّ التخصيص إنّما يدخل في الخبر دون الأمر؛ لما أمكن دفعه إلّا بما يدفع من أبى تخصيص الأخبار.

---

١. وهـو مـذهـب أكثـر الفقهـاء والمتكلّمين، وفي الفقهـاء من قـال: إنّ ذلك لا يجوز، راجع: عـدة الأُصول: ١/ ٣٩٠؛ المعتمد: ١/ ٢٣٧؛ التبصرة: ١٤٣؛ المحصول: ١/ ٣٩٩.

الفصل السادس والعشرون:

في أنّ ذكر بعض الجملة لا يخصُّ به العموم

اعلم أنّ التخصيص إنّما يكون بطريقة التنافي، ولا تنافي بين الجملة الخاصّة إذا عطفت على العامّة، فكيف يخصّ بها؟!

وأيُّ شبهة تدخل على متأمّل في أنّ قول القائل: «أعْطِ الرِّجالَ وزيداً» لا يقتضي إفراد زيد إلاّ أن يكون دخل في الجملة الأُولى، وإنّما أُفرد تفخيماً أو تأكيداً، على مذهب من يراه. وإنّما بنى بعض الشافعيّة قوله هذا على دليل الخطاب، وهو باطل بما سيأتي بمشيّة الله تعالى.

الفصل السابع والعشرون:

في بناء العامّ على الخاصّ

اختلف الناس في العامّ والخاصّ إذا وردا وبينهما تناف، كان الخاص منهما ينفي الحكم عن بعض ما تناوله العامّ؛ فذهب الشافعيّ وأصحابه وأهل الظاهر وبعض أصحاب أبي حنيفة إلى أنّ العامّ يبنى على الخاصّ.[1]

---

١. وبه قال الشيخ الطوسي في العدة: ١/ ٣٩٤، وقوّاه العلاّمة الحلّي في نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٢/ ٣٠٦، وهو مختار أبي الحسين البصري في المعتمد: ١/ ٢٥٧، وأبي إسحاق الشيرازي في التبصرة: ١٥١، والرازي في المحصول: ١/ ٤٤٢، وغيرهم.

وقال آخرون مع عدم التاريخ يجب أن يرجع في الأخذ بأحدهما إلى دليل، ويجرونهما مجرى عامّين تعارضا، وهو مذهب عيسى بن أبان[١] و أبي الحسن الكرخيّ[٢] وأبي عبد الله البصريّ [٣].[٤]

والّذي يجب تحقيقه في هذه المسألة أنّ الخلاف فيها مبنيّ على فقد التاريخ، وارتفاع العلم بتقدُّم أحدهما أو تأخّره، وهذا الشرط لا يليق بعموم الكتاب، فإنّ تاريخ نزول آيات القرآن مضبوط محصورٌ لا خلاف فيه. وإنّما يصحّ تقديره في أخبار الآحاد، لأنّها هي الّتي ربما عرض فيها هذا التعارض. ومن لا يذهب إلى العمل بأخبار الآحاد؛ فقد سقطت عنه كلفة هذه المسألة، فإن تكلّم فيها؛ فعلى سبيل الفرض والتقدير.

والّذي يقوى في نفوسنا ـ إذا فرضنا ذلك ـ التوقُّف[٥] عن البناء، والرُّجوع إلى

---

١. هو عيسى بن أبان بن صدقة، أبو موسى الفقيه الحنفي، خدم المنصور العباسي مدةً، وولي القضاء بالبصرة عشراً، وتوفّي بها سنة ٢٢١ هـ. له تصانيف، منها: إثبات القياس، واجتهاد الرأي، والجامع في الفقه، وغيرها. الأعلام:٥/ ١٠٠.

٢. هو أبو الحسن عبد الله بن الحسين الكرخي، فقيه حنفي، ولد في بغداد جانب الكرخ سنة ٢٦٠هـ وتوفّي بها سنة ٣٤٠هـ. له رسالة في الأصول عليها مدار فروع الحنفية،وشرح الجامع الصغير، وشرح الجامع الكبير. الأعلام:٤/ ١٩٣.

٣. هو أبو عبد الله الحسين بن علي بن إبراهيم البصري، الملقب بالجعل، فقيه من شيوخ المعتزلة، ولد في البصرة سنة ٢٨٨هـ، وتوفّي في بغداد سنة ٣٦٩هـ. له تصانيف منها: الإيمان، والإقرار، والرد على الرازي، وغيرها. الأعلام:٢/ ٢٤٤.

٤. وهو قول أبي حنيفة وإمام الحرمين والقاضي عبد الجبار. راجع: التبصرة:١٥١، ونهاية الوصول إلى علم الأُصول:٢/ ٣٠٦.

٥. وهو مختار الشيخ المفيد في التذكرة:٣٦، والقاضي أبي بكر الباقلاني؛ وقال بعض المتكلّمين: لا يقضي على العام بالخاص، بل يتعارض الخاص وما قابله من العام، وهو اختيار أبي بكر الأشعري، وأبي بكر الدقاق. راجع التبصرة:١٥١، وعدة الأُصول:١/ ٣٩٤.

ما يدلّ عليه الدليل من العمل بأحدهما، ولا حاجة بنا إلى تفصيل ما يجوز أن يدلّ على ذلك من الأدلّة من إجماع، أو غيره، لأنّ الفرض أنّه لا يجب البناء على مذهب من أوجبه، بل الرُّجوع إلى الأدلّة.

والّذي يدلُّ على صحّة ما اخترنـاه أنّ بناء العامّ على الخاصّ له شرطٌ لابدّ من اعتباره، وهو أن يكـونا واردَين معاً، والحال واحدةٌ، لأنّ تقـدُّم أحدهما على الآخر يقتضي عندهم النسخ، فلابدّ من تقدير المقارنة، وإذا كان هذا الشرط غير معلوم؛ فما هو مبنيٌّ عليه من البناء لا يصحّ.

فإذا قيل: فقد التاريخ يقتضي ورودهما معاً.

قلنا: ومن أين قلتم ذلك، ونحن مـع فقد روايتـه بـالتـاريخ نجـوّز التقـدّم والتأخّر، كما نجوّز المصاحبة.

فإن قيل: لو كان بينهما تقدّم وتأخر؛ لروي.

قلنا: ولو كان بينهما مصاحبة أو مقارنة؛ لرويت. وأيُّ فرق بينكم إذا اعتمدتم على البناء وهـو مشروط بما لم تعلموه من المقـارنة، وبين من ذهـب إلى أنّ أحدهما ناسخ لصاحبه وإن كان النسخ مفتقراً إلى علم التقدُّم والتأخّر؟

فأمّا اعتمادهـم على أنّ الغَرقى لمّا لم يعلم تقدُّم مـوت بعضهم على بعض، ولم يكن لنـا إلى ذلك طـريق؛ حكمنـا بأنّ موتهم وقـع في حال واحـدة، حتّى تـورّث بعضهم من بعض؛ فليس بمعتمـد، لأنّ الـدليل لمّا دلّ على تـوريث بعضهم من بعض؛ كان ذلك موجبـاً لإثبات وقوع الموت في حالـة واحدة، فما استند في ذلك إلاّ إلى دليل قاطع، وليس في بنـاء العامّ على الخاصّ مثل ذلك، لأنّـه لم يدلّ دليل على وجوب البناء، فيثبت مالا يتمّ البناء إلاّ معه.

وليس لأحد أن يقول: هذا يقتضي اطّراح الخبرين معاً، لأنّ التوقّف على طلب

الدليل ليس باطّراح، ويجري ذلك مجرى العمومَين إذا تعارضا. ويمكن أن يقال: إنّ الله ـ تعالى ـ لا يخلّي المكلّف من دلالة تدلّه على ما يجب أن يعمل به، من بناء، أو غيره، كما يقال ذلك في العمومَين المتعارضين.

فأمّا ترجيحهم البناء بأنّ ذلك يقتضي العمل بالخبرين معاً على وجه صحيح، والعمل بالعامّ يقتضي اطّراح الخاصّ جملة، فإنّما هو متوجّه إلى من رأى العمل بالعامّ، فأمّا المتوقّف فلا يلزمه هذا الكلام، وله أن يقول: كما أنّ العامل بالعامّ مطّرح للخاصّ، فالعامل بالخاصّ بان على ما لا يعلمه من ورودهما معاً، والشرط إذا لم يكن معلوماً، فلا يجوز إثبات المشروط.

ولمن قال بالنسخ تقرير في هذا الترجيح ، وهو أن يقول: إذا عملت بالنسخ؛ فقد استعملت جميع الخبرين من غير اطّراح لشيء منهما، ومن بنى العامّ على الخاصّ؛ فقد اطّرح من العامّ ما لا يستعمله جملة، فقول من حمل على النسخ أرجح من قوله.

فأمّا قولهم: «إنّ العموم إذا جاز أن يخصّ بالقياس، والنصّ أقوى منه؛ وجب بناء العامّ على الخاصّ» فباطل، وذلك أنّا لا نرى تخصيص العموم بالقياس، وقد سلف الكلام في ذلك.

ثمّ الفرق بينهما أنّ الخاصّ إنّما يبنى عليه العامُّ بشرط المصاحبة، وليست معلومة، وليس هذا الشرط معتبراً في القياس.

الفصل الثامن والعشرون:

في حكم العمومين إذا تعارضا

اعلم أنّ العمومين إنّما يتعارضان على الحقيقة بأن يصيرا بحيث لا يمكن العمل بهما معاً، وذلك يكون على وجهين:

أحدهما: أن يقتضي أحدهما نفي كلّ ما اقتضى الآخر إثباته، أو إثبات كلّ ما اقتضى الآخر نفيه.

أو يقتضي حكماً مضادّاً لكلّ ما يقتضيه الآخر.

ولا يكاد يوجد هذا فيما طريقه العلم من الأخبار، إلاّ وهناك ما يدلُّ على العمل بأحدهما، أو يكون المكلّف مخيّراً بين الحكمين. وإنّما قلنا ذلك، لأنّ الأدلّة لا تتناقض، وبمثل ذلك أفسدنا قول من يذهب إلى تكافؤ الأدلّة. وأمّا ما طريقه غالب الظنّ؛ فقد يجوز مثل ذلك فيه، لأنّه قد يجوز فيما هذا طريقه أن يكون التكليف على زيد بخلاف التكليف على عمروٍ، ولهذا صحّ تعارض البيّنتين.

وإذا كان فيما هذا حاله تاريخ معلوم؛ فلا تعارض، كما أنّ مع التخيير لا تعارض.

فأمّا معارضة كلّ واحد من العمومين صاحبه من وجه دون آخر نحو قوله تعالى: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾[1] وقوله سبحانه: ﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ﴾[2]؛

---

١. النساء:٣.

٢. النساء:٢٣.

فإنّ ذلك ليس بتعارض حقيقيّ، وإنّما هو تعارض في أمر مخصوص، لأنّ العمل بهما ممكن إلاّ في ذلك الأمر المخصوص، وما هذا حاله لا يعدُّ تعارضاً بالإطلاق، بل يقيّد، فيقال: إنّ أحدهما عارض الآخر في كذا وكذا.

فإن قيل: أليس إذا تعارضا في الوجه المخصوص، اقتضى ذلك تناقض الأدلّة؟

قلنا: لا يقتضي ذلك، لأنّه يمكن حمل العموم في الإباحة على ماعدا الأُختين. أو يطلب قرينة يعلم بها أيُّ الأمرين أولى؟ ولو قدّرنا عدم الأمرين؛ كان لا يمتنع أن يكون التكليف على طريقة التخيير. ووجوه ترجيح آية تحريم الجمع على آية الإباحة ليس هذا موضع ذكرها.

وقد قيل: إنّ آية التحريم هي المفيدة شرعاً وحكماً زائداً فيجب أن تكون مستثناة من الإباحة.

وأيضاً قد ثبت بالسمع أنّ جهة الحظر فيما يتعلّق بالفروج أولى، فيجب تقديم آية التحريم.

وأيضاً فإنّ آية التحريم موردها البيان للحكم، وآية ملك اليمين وردت على سبيل المدح، فيجب تقديم تلك على هذه.

وأقوى من ذلك كلّه إجماع الإماميّة على تحريم الجمع بين الأُختين على كلّ حال، وقد بيّنّا أنّ إجماعهم حجّة، فتخصيص آية الإباحة بآية التحريم أولى.

الباب الخامس

الكلام في المجمل والبيان

[وفيه مقدّمة وأربعة عشر فصلاً]

اعلم أنّ المجمل هو الخطاب الّذي لا يستقلّ بنفسه في معرفة المراد به، والمفسَّر ما استقلّ بنفسه.

والمستقلّ بنفسه على أقسام: أحدها: ما يدلُّ على المراد بلفظه. وثانيها: ما يدلّ بفحواه. وثالثها: ما ألحقه قوم به من الدال على المراد بفائدته. ورابعها : ما أُلحق ـ أيضاً ـ ممّا يدلُّ بمفهومه.

ومثال الأوّل قوله تعالى: ﴿وَلا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الّتي حَرَّمَ اللهُ إلاّ بِالْحَقِّ﴾[1]، و﴿إِنَّ اللهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَليمٌ﴾[2]، و﴿ولا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحداً﴾[3] وما لا يحصى من الأمثلة.

ومثال الثاني قوله تعالى: ﴿فَلا تَقُلْ لَهُما أُفٍّ﴾.[4]

ومثال الثالث طريقة التّعليل.

ومثال الرابع الزجر، وتعلُّق الحكم بالأسباب، ووجوب ما لا يتمُّ ما كلّفناه إلاّ به.

ومن خالف في فحوى اللّفظ يجب موافقته؛ فيقال له: أيدخل على عاقل

---

١. الأنعام:١٥١.   ٢. الأنفال:٧٥.

٣. الكهف:٤٩.   ٤ . الإسراء:٢٣.

عرف عادة العرب في خطابها شبهة في أنّ القائل إذا قال: «لا تقل له أُفّ»؛ فقد منع من كلّ أذيّة له، وأنّه أبلغ من قوله: «لا تؤذه».

فمن خالف في ذلك؛ أُعرض عنه. ومن لم يخالف، وادّعى أنّ بالقياس والتأمّل يعلم ذلك؛ قيل له: فمن لا يثبت القياس يجب ألا يعرف ذلك، ولو ورد التعبُّد بالمنع من القياس؛ لكان يجب ألاّ يكون ما ذكرناه مفهوماً، ونحن نعلم ضرورة أنّ قولهم:«فلان مؤتمن على القنطار» أبلغ من قولهم: «إنّه مؤتمن على كلّ شيء»، وقولهم: «ما يملك نقيراً ولا قِطميراً» أبلغ من قولهم: «إنّه لا يملك شيئاً»، وإنّما اختصروا للبلاغة والفصاحة، ولهذا يعدُّون مناقضاً من قال: «لا تقل له أُفٍّ، واستخفّ به»، أو قال: «فلان لا يملك نقيراً، ومعه أُلوف الدنانير».

وأمّا طريقة التعليل؛ فأكثر ما فيها أن يعقل من قولهﷺ: «إنّها من الطوّافين عليكم والطوّافات»[١]تعليق الحكم بهذه الصفة، فمن أين تعدّيه إلى كلّ ما كانت له هذه الصفة، وذلك إنّما يكون بالعبادة بالقياس، وإلاّ لم يكن مستفاداً.

فأمّا الزجر؛ فالأولى أن يكون قوله تعالى: ﴿وَالسارِقُ وَالسارِقَةُ﴾[٢] ـ إذا ثبت أنّه زجرٌ عن السرقة ــ أنّ القطع إنّما كان لأجل السرقة. و الأغلب في العادة والتعارف أنّ من أوجب شيئاً؛ فقد أوجب مالا يتمُّ إلاّ به.

فأمّا ما لا يستقلُّ بنفسه، ويحتاج إلى بيان؛ فهو على ضربين:

أحدهما يحتاج إلى بيان ما لم يرد به ممّا يقتضي ظاهره كونه مراداً به كقوله تعالى:﴿وَالسارِقُ وَالسارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيدِيَهُما﴾ و ﴿الزانيةُ وَالزاني فَاجْلِدُوا كُلَّ واحدٍ مِنْهُما مائَةَ جَلْدَةٍ﴾[٣]. وقد ذهب قوم[٤] إلى أنّ ذلك كالمجمل في أنّ ظاهره لا يدلُّ

---

١. مر مصدره ص ٢٢٤. ٢. المائدة:٣٨.

٣. النور:٢.

٤. وهو مذهب جماعة من الأُصوليين والفقهاء على تفصيل يأتي في الفصل الرابع، ص ٢٥١.

على المراد، وهذا الوجه له باب مفرد يذكر في موضعه والخلاف فيه، بمشيّة الله.

ويدخل في هذا القسم النسخ، لأنّ الدليل المتقدّم إذا علم بلفظه أو بقرينة أنّ المراد به الامتثال في جميع الأوقات المستقبلة؛ فلابدّ من الحاجة إلى بيان ما لم يرد به، ممّا يفيده النسخ.

ويدخل في هذا القسم ضروب المجازات، لأنّ الخطاب إذا ورد؛ فلو خلّينا وظاهره؛ لاقتضى ما لم يرد منّا، فلابدّ من الحاجة إلى البيان.

والقسم الثاني ممّا يحتاج إلى بيان ما يحتاج إليه في معرفة ما أُريد به، وهو على ضروب: فمنه ما يكون كذلك لوضع اللّغة، ومنه ما يؤثّر فيه النقل، أو حصول مقدّمة، أو مؤخَّرة، أو قرينة.

فالّذي يرجع إلى الوضع فهو أن يكون اللّفظ وضع في اللّغة محتملاً. ثمّ احتماله ينقسم، فربما احتمل أمراً من جملة أُمور، مثل قوله تعالى: ﴿وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصادِهِ﴾[1]، و: ﴿لاَ تَقْتُلُوا النَّفْسَ الّتي حَرَّمَ اللهُ إلاّ بِالْحَقِّ﴾[2]، وربما احتمل شيئاً من جملة أشياء معيّنة، أو شيئين، كقولنا: قرء، وجَون، وشفق، وقوله تعالى: ﴿فَقَدْ جَعَلْنا لِوَلِيِّهِ سُلْطاناً﴾.[3]

فأمّا ما يرجع إلى النقل؛ فكالأسماء الشرعيّة، كقولنا: صلاة، وزكاة، لأنّ المراد بها في الشرع غير ما وضعت له في اللّغة.

وأمّا مثال ما يرجع إلى مقدّمة، فهو كلُّ عموم يعلم بأمر متقدّم أنّه لا يراد به إلاّ البعض، ولا دليل على التعيين، فما هذه حاله لابدّ فيه من بيان، نحو قوله تعالى: ﴿وأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَها عَرْشٌ عَظيمٌ﴾.[4]

---

١. الأنعام:١٤١. ٢. الأنعام:١٥١.
٣. الإسراء:٣٣. ٤. النمل:٢٣.

وأمّا ما يرجع إلى مؤخَّرة وقرينة؛ فهو كلُّ ظاهر يعلم أنّه مشروط بشرط مجمل، أو استثناء مجمل، كقوله تعالى:﴿أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الأَنْعامِ إلاّ ما يُتْلَى عَلَيْكُم﴾[1]، وتفصيل ذلك وذكر جميع أمثلته فيه طول. وخلاف ذلك في الأمثلة ، لأنّ الأمر ربما اشتبه فيها. وفيما ذكرناه كفاية.

الفصل الأوّل:

في ذكر معاني الألفاظ الّتي يعبّر بها في هذا الباب

اعلم أنّ النَّصّ هو كلُّ خطاب أمكن معرفة المراد به.[2] وقد ذهب قوم إلى أنّ النصّ ما لا تعترض الشبهة في المراد به. ومنهم من قال كلّما تناول الحكم بالاسم، فهو نصٌّ. ولا يجعل المجمل نصّاً. وما قلناه في حدّ النصّ أولى، لأنّه لا خلاف بين الأُمّة في أنّ الله ـ تعالى ـ قد نصّ على الصلاة والزكاة مع حاجتهما إلى البيان. ويسمّون اللّفظ نصّاً، وإن كان فيه احتمال واشتباه.

وأمّا المفسّر؛ فهو الّذي يمكن معرفة المراد به.

وأمّا المجمل في عرف الفقهاء؛ فهو كلُّ خطاب يحتاج إلى بيان، لكنّهم لا

---

١. المائدة:١.

٢. وهو ما اختاره الشيخ الطوسي في عدة الأُصول:١/ ٤٠٧، وقاضي القضاة كما في المعتمد:١/ ٢٩٥.

وقال أبو الحسين البصري في المعتمد:١/ ٢٩٥: النص يجب أن يشتمل على ثلاث شرائط: أحدها: أن يكون كلاماً، والآخر أن لا يتناول إلاّ ما هو نص فيه، والآخر أن تكون إفادته لما يفيده ظاهراً غير مجمل . وعرّفه الرازي في المحصول:١/ ٤٦٢ بأنّه كلّ كلام تظهر إفادته لمعناه ولا يتناول أكثر منه. وتوجد تعاريف أُخرى من أراد التعرّف عليها فليراجع نهاية الوصول إلى علم الأُصول:١/ ٣٩٢ـ٣٩٤.

يستعملون هذه اللّفظة إلاّ فيما يدلُّ على الأحكام. والمتكلّمون يستعملون فيما يكون له هذا المعنى لفظ المتشابه، ولا يكادون يستعملون لفظ المجمل في المتشابه.

وأمّا قولنا: «ظاهر»؛ فالأولى أن يكون عبارة عمّا أمكن أن يعرف المراد به، ولا معنى لاشتراط الاحتمال أو التقارب على ما اشترطه قوم؛ فقد يطلق هذا الاسم مع فقد الاحتمال.

الفصل الثاني:

في حقيقة البيان

اعلم أنّ البيان هو الدلالة على اختلاف أحوالها، وإلى ذلك ذهب أبو عليّ وأبو هاشم.[١] وذهب أبو عبد الله الحسين بن علي البصري إلى أنّ البيان هو العلم الحادث الّذي به يتبيّن الشيء. وللفقهاء في ذلك حدود مختلفة مضطربة لا معنى للتطويل بذكرها . والمحصّل هذان المذهبان.[٢]

والّذي يدلّ على أنّ البيان هو الدلالة وقوع الاتفاق على أنّ الله ـ تعالى ـ قد

---

١. ذهب إلى هذا القول أكثر الفقهاء والمتكلّمين.وهو مختار الشيخ الطوسي في عدة الأُصول:١/ ٤٠٣، وأبي الحسين البصري في المعتمد:١/ ٢٩٣، والغزالي في المستصفى:٢/ ٣٨، والرازي في المحصول: ١/ ٤٦١، والآمدي في الإحكام:٣/ ١٧، والسمرقندي في ميزان الأُصول:٣٥٢، والقاضي أبي بكر كما في الإحكام، وغيرهم.

٢. توجد أقوال أُخرى في البيان، منها ما قاله الشافعي: البيان اسم جامع لمعانٍ متشعبة الأُصول متشعبة الفروع، وأقلّ ما فيه أنّه بيان لمن نزل القرآن بلسانه.

وذهب الصيرفي إلى أنّ البيان هو: ما أخرج الشيء من حد الإشكال إلى التجلّي.ونسب إلى القاضي عبد الجبار أنّ البيان هو الأدلّة من جهة القول والكلام دون ماعدا ذلك من الأدلّة. وتوجد أقوال أُخرى نتركها للاختصار، راجع نهاية الوصول إلى علم الأُصول:٢/ ٤٢٧ـ ٤٣٠.

بيّن جميع الأحكام لأنّه تعالى بنصب الأدلّة في حكم المظهر لها، وقد يوصف الدالُّ بأنّه مبيّن، وقد يجري هذا الوصف مع فقد حدوث العلم، فكيف يقال: إنّه عبارة عن حدوث العلم.

وكان يجب على هذا القول أن يكون من لم يعلم الشيء فما بيّنه الله ـ تعالى ـ له، ولا نصب له دلالة عليه، ولا شبهة في بطلان ذلك، ولهذا يقولون: قد بيّنت لك هذا الشيء، فما تبيّنته ، فلو كان البيان هو العلم؛ لكان هذا الكلام متناقضاً. وهذا خلافٌ في عبارة، والخلاف في العبارات ليس من المهمّات.

الفصل الثالث:

في ذكر الوجوه الّتي يقع بها البيان

اعلم أنّ بيان الأحكام الشرعيّة إنّما يكون بما يدلُّ بالمواضعة، وبما يتبع ذلك. فمثال ما يدلُّ بالمواضعة الكلام والكتابة. والّذي يتبع ما يدلُّ بالمواضعة على ضربين:

أحدهما: حصل فيه ما يجري مجرى المواضعة، وهو الإشارة والأفعال.

والثاني: لم يحصل فيه ذلك، وذلك طريقة القياس والاجتهاد، عند من ذهب إليهما.

والنبيﷺ يصحّ أن يبين الأحكام بجميع الوجوه التي ذكرناها. ولا يصحّ منه تعالى أن يُبيّن إلاّ بالكلام والكتابة، فإنّ الإشارة لا تجوز عليه جلّ اسمه، والأفعال الّتي تكون بياناً يقتضي مشاهدة فاعلها على بعض الوجوه، وذلك لا يصحّ عليه تعالى. وقد بيّن للملائكة ما كتبه في اللّوح المحفوظ، حتّى تحمّلوه، وأدّوه. وبيّن لنا بالكلام جميع الأحكام.

الفصل الرابع:

في أنّ تخصيص العموم لا يمنع من التعلق بظاهره

اختلف العلماء في قولـه تعالى: ﴿وَالسارِقُ وَالسارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيدِيَهُما﴾[١] وما أشبهه: فقـال قوم: بأيّ شيء خصّ صار مجملاً يحتـاج إلى بيان، وإلى ذلك ذهب عيسى بن أبان.[٢]

وقـال آخـرون: يصحّ مع التخصيص التعلّق بظـاهـره، وهو قـول الشـافعيّ وبعض أصحاب أبي حنيفة.[٣]

ومنهم من قال: متى خصّ باستثناء، أو بكلام متّصل؛ صحّ التعلّق به، وإذا كان التخصيص بدليل منفصل؛ فلا تعلّق به، وهو قول أبي الحسن الكرخيّ.[٤]

وكان أبو عبد الله الحسين بن علي البصريّ يقول: إذا كان التخصيص لا يخرج الحكم من أن يكون متعلّقـاً بالاسم على الحدّ الّذي تنـاوله الظاهـر؛ فإنّه يحلّ محلّ الاستثناء في أنّه لا يمنع من التعلّق بالظاهـر. فمتى كان التخصيص مانعاً من أن يتعلّق الحكم بالاسـم، بل يحتاج إلى صفة أو شرط حتّى يتعلّق الحكـم به؛ فيجب أن يمنع ذلك من التعلّق بظاهـره. ويقول في قولـه تعالى: ﴿وَالسارِقُ وَالسارِقَةُ﴾:

---

١. المائدة:٣٨.

٢. وهو مختار أبي ثور كما في الإحكام للآمدي:٢/ ٣٥٢، المسألة الخامسة.

٣. وهو قول المعتزلة، وبه قال أبو إسحاق الشيرازي في التبصرة:١٨٧، والآمدي في الإحكام:٢/ ٣٥٣، وغيرهم.

٤. وبه قال البلخي كما في الإحكام:٢/ ٣٥٢.

قـد ثبت أنّ القطع لا يتعلّق بالاسـم، بل يحتاج إلى صفـات وشرائط حتّى يتعلّق القطع بها، وتلك الشرائط والصفات لا تعلم إلاّ بـدليل، فجرت الحاجـة إلى بيان هـذه الصفـات والشروط مجرى الحاجـة إلى بيـان المراد بقـولـه تعـالى: ﴿**وَأَقِيمُوا الصَّلٰوةَوَآتُوا الزَّكٰوةَ**﴾[1]. ويقول: لا شبهـة في أنّ القطع محتاج إلى أوصـاف سوى السَّرقـة، فجرى ذلـك مجرى أن يحتاج القطع إلى أفعـال سـوى السَّرقـة، ولو كـان كذلك؛ لمنع من التعلّق بالظـاهر، فكذلك الأوصاف. وهذه الطريقـة أقوى شبهة من كلّ شيء قيل في هذا الباب.

والّذي نقوله: إنّ كـلّ خطاب لو خلّينا وظاهره لكنّا نفعـل ما أُريد منّا، وإنّما كنّا نخطئُ في ضمّ ما لم يرد منّا إلى ما أُريـد؛ فيجب أن يكون المحتاج إليه في بيانه التخصيص، والأصل ممكن التعلُّق بظاهره، وكلّ خطاب لـو خلّينا مع ظاهره، لما أمكن تنفيذ شيء من الأحكـام على وجه ولا سبب؛ فيجب أن يحتـاج في أصله إلى بيان.[2]

ومثال الأوّل: قـوله تعـالى: ﴿**والسارِقُ وَالسارقَةُ**﴾، لأنّـا لو خلّينـا وظاهـره؛ لقطعنا من أراد منّا قطعه ومن لم يرد. وكذلك قوله تعالى: ﴿ **فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِين**﴾[3]، لأنّا لـو عملنا بالظـاهر؛ لقتلنا من أراد قتلـه ومن لم يرد، فاحتجنـا إلى تمييز من لا يُقتل ولا يقطع، دون من يقتل أو يقطع.

ومثال الثاني: قوله تعالى: ﴿**وَأَقِيمُوا الصَّلٰوةَ**﴾، وقوله جلّ اسمه: ﴿**والّذين في أَموالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ* لِلسّائِلِ وَالْمَحْرُومِ**﴾[4]، لأنّا لو خلّينا والظـاهر؛ لما أمكننا أن

---

١. البقرة:٤٣.

٢. وهو مختار الشيخ المفيد في التذكرة:٣٥، والشيخ الطوسي في العدة:٢/ ٤٢٦.

٣. التوبة:٥.

٤. المعارج:٢٤ـ ٢٥.

نعلم شيئاً ممّا أُريد منّا، فاحتجنا إلى بيان ما أُريد منّا لأنّا غير مستفيدين له من ظاهر اللّفظ، وفي الأوّل الأمر بخلافه، وجرى ذلك مجرى الاستثناء إذا دخل على العموم، أو غيره من الأدلّة المنفصلة في أنّه وإن جعل الكلام مجازاً؛ فالتعلُّق بالظاهر في الباقي صحيح ممكن.

وإنّما دخلت الشبهة في هذا الموضع، من جهة أنّ البيان في آية السَّرقة وقع فيمن يقطع، لا فيمن لا يقطع، وفي صفات السَّرقة الّتي يجب بها القطع، لا في صفة ما لا يجب به القطع، فأُشكل ذلك على من لم ينعم النظر، فظنّ أنّه مخالف للتخصيص في قوله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ وما جرى مجراه.

والوجه الّذي من أجله علّقوا الشُّروط بما يجب به القطع دون ما لا يجب فيه القطع هو طلب الاختصار، والعدول عن التطويل.

ولمّا كان الغرض تمييز من يقطع ممّن لا يقطع، ولم يمكن التمييز باستثناء الأعيان؛ عدل من تمييزه بالأعيان إلى تمييزه بالصفات.

ولما كان التمييز بالصفات فيمن لا يقطع يطول، لأنّ من لا يقطع من السُّراق أكثر ممّن يقطع؛ فميّز بصفات من يقطع، طلباً للاختصار.

وإذا كنّا قد اتّفقنا على أنّه لو ميّز باستثناء الأعيان؛ لصحّ التعلّق بالظاهر فيما بقي، وكذلك إذا ميّز بذكر صفات من لا يقطع، حتّى يقول: «اقطعُوا السُّراق إلاّ من صفته كذا»؛ فكذلك يجب أن يتعلّق بظاهر ما بقي متى ميّز باستثناء من يقطع، لأنّ هذا التمييز إنّما اعتمد لإخراج من لا يقطع وإبانته، وإنّما عدل إليه للاختصار.

فإن قيل: ميّزوا بين المجاز الّذي لا يصحّ التعلُّق بظاهره، وبين المجاز الّذي يجب التعلُّق بظاهره.

قلنا: أمّا مثال المجاز الّذي لا يصحّ التعلّق بظاهر العموم معه، فهو أن يقول: «اضرب القوم، و إنّما أردت بعضهم» أو يقول: «و إنّما أردت المجاز، دون الحقيقة»، ومثاله قوله تعالى: ﴿إنَّ بعضَ الظنِّ إثْمٌ﴾.[1] وأمّا المجاز الّذي لا يمنع من التعلُّق بالظاهر، فهو أن يقول القائل: ضربتُ القوم، وينصب دليلاً أو يعلم من حاله أنّه ما ضرب واحداً معيّناً منهم، فإنّ اللّفظ يصير مجازاً لا محالة، لكنّه لا يمنع من التعلّق بالظاهر فيمن عدا من قام الدليل على تخصيصه. وهذه الجملة يطّلع بها على جميع ما يحتاج إليه في هذا الباب.

الفصل الخامس

في ذكر ما يحتاج من الأفعال إلى بيان وما لا يحتاج إلى ذلك

اعلم أنّ وقوع الإجمال وجواز الاحتمال في الفعل كوقوعهما في القول، فيجب حاجة كلّ واحد منهما مع الاحتمال والإجمال إلى بيان.

فإن قيل: كيف تقسّمون الأفعال إلى ما يحتاج إلى بيان و إلى ما لايحتاج، ومن مذهبكم أنّ الأفعال أجمع لا مواضعة فيها، ولا ظاهر لها، وهي مفارقةٌ للخطاب في هذا الباب؟

قلنا: الأصل في الأفعال أنّه لا ظاهر لها، لكنّها تفيد بالشرع لأمارات تحصل فيها تجري مجرى المواضعة في القول، فيسوغ أن نقسّمها قسمة الأقوال، يبيّن ذلك أنّا إذ رأيناه ﷺ يفعل صلاة عقيب إقامة؛ علمنا أنّ الصلاة واجبة، لأنّ الإقامة علامة الوجوب. و إذا أمر ﷺ بالقتل في دين بعد الاستتابة؛ علم أنّ المقتول مرتدٌّ

---

١. الحجرات:١٢.

لأنّ هذه أمارته، و إذا رأيناهﷺتاركاً للصلاة على ميّت لأجل دين؛ علمناه كافراً.

فأمّا مثال المجمل من الأفعال؛ فهو ما لا أمارة عليه، ومثاله أن يفعلﷺ صلاة ينفرد بها، فيجوز أن تكون واجبة، ويجوز أن تكون نفلاً، فقد بان ما قصدناه.

الفصل السادس

في وقوع البيان بالأفعال

اعلم أنّه لا خلاف بين الفقهاء في أنّ الأفعال يقع بها البيان في المجمل، كما يقع بالقول. وقد رجعوا إلى أفعالهﷺ في البيان، كما رجعوا إلى أقواله. ومن قال أخيراً بخلاف ذلك مخالف للإجماع.[1]

ثمّ لا يخلو خلافه من وجوه: إمّا أن ينكر كون الفعل بياناً، من حيث لا مواضعة فيه، ولا ظاهر له؛ أو من حيث لا يصحُّ تعلُّقه بالقول المجمل، أو لا يتصل به، أو لم يثبت في أفعالهﷺ أنّها بيان، كما ثبت في أقواله.

فأمّا الأوّل؛ فإنّ الفعل و إن لم يكن فيه مواضعة، فقد نعلم بوقوعه على بعض الوجوه ضرورة، أو بدليل، فيجري ذلك مجرى المواضعة، وقد علم بالعادات أنّ التعليم ربما يكون بالفعل أقوى منه بالقول والوصف، ألا ترى أنّ الواصف ربما لا يفهم غرضه بوصفه، فيفزع إلى التفهيم بالفعل، وما فزع إلى الفعل في البيان لمّا اشتبه بالقول إلّا لأنّه أقوى.

---

١. وهو قول طائفة شاذة، وحكي ذلك عن أبي إسحاق الإسفرائيني وأبي الحسن الكرخي. راجع التبصرة: ٢٤٧.

فأمّا التعلّق بـالفعل المبيّن؛ فيمكن أن يعلم منهﷺ على أحد وجهين: إمّا أن يعلمنا بـالضرورة من قصده أنّـه يبيّن بفعله الخطـاب المجمل، فنعلم التعلُّق على أقوى الوجوه. أو يقولﷺ: «إنّني مبيّــن لهذا المجمل بفعلي» ثمّ يفعل، فيكـون ـ أيضاً ـ التعلّق معلوماً. وليس يجوز أن يرجع في التعلّق إلى ما يقوله قوم: من أنّهﷺ إذا قال: «صَلّوا» و هذا لفظ مجمل، ثمّ فعل عقيبه ما يمكن أن يكون بياناً له، كأن صلّى ركعتين. لأنّ هذا الوجه غير صحيح، لأنّه قد يجوز أن تكون صلاة الركعتين غير بيان، بل هما مبتدأ بهما، فكما يجوز فيهما أن يكون بياناً يجوز غير ذلك، فالتعلُّق غير معلوم فالمعتمد ما ذكرناه.

فأمّـا الاتصـال؛ فغير ممتنع أن يكـون بين الفعل الّـذي يقع بـه البيـان وبين المجمل ما يجري مجرى الاتصال، فيكون مؤثّراً فيـه، والعادات شاهدة بذلك، ولا معنى لدفعه.

فأمّا ثبـوت البيان بالفعل كثبـوته بـالقول؛ فهو إجماع الأُمّـة، ولهذا رجعوا إلى فعله ﷺ في المنـاسك والصـلاة، وجعلـوا ذلك بيـانـاً لقـولــه تعـالى: ﴿**أَقِيمُوا الصَّلوٰةَ**﴾[1]، ولقوله عزّوجلّ: ﴿**وَللهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ**﴾[2]، وقول النبيﷺ: «صَلُّوا كما رأيتموني أُصلّي»[3]، و«خذوا عنّي مناسككم»[4] ممّا يدلّ ـ أيضاً ـ على ذلك.

---

١. الأنعام: ٧٢.

٢. آل عمران: ٩٧.

٣. عوالي اللآلي: ١/ ١٩٨ و ج٣/ ٨٥ برقم ٧٦؛ بحار الأنوار: ٨٢/ ٢٧٩؛ سنن البيهقي: ٢/ ٣٤٥؛ سنن الدارقطني: ١/ ٢٨٠.

٤. عوالي اللآلي: ١/ ٢١٥ برقم ٧٣؛ سنن البيهقي: ٥/ ١٢٥.

الفصل السابع:

في تقديم القول في البيان على الفعل

اعلم أنّ القول والفعل إذا ترادفا، واجتمعا، وكان كلّ واحد منهما يصحُّ التبيين به، كصحّته بالآخر؛ فكلٌّ واحد منهما يصحّ وصفه بأنّه بيان وإنّما الاشتباه في قول متى جعلناه بياناً لم يصحّ أن يجعل الفعل بياناً، إمّا لتناف، أو ما يجري مجراه.

فمن رجّح القول؛ اعتمد على أن شرط في كون الفعل بياناً، الحاجة إلى التبيين، وهذا الشرط مفقود مع وجود القول. ولأنّ تعلّق القول أوكد، لأنّه الحالُّ محلّ الاستثناء والشرط.

ومن سوّى بين الأمرين؛ أنزلهما منزلة قولين، أو دليلين، تضمّن كلٌّ واحد منهما من البيان مثل ما تضمّنه الآخر.

الفصل الثامن:

في هل يجب أن يكون البيان كالمجمل في القوّة وغيرها، أو لا يجب ذلك؟

اعلم أنّ هذا الفصل ينقسم إلى قسمين: أحدهما: ما معنى قولهم: «بيان الشيء في حكمه»؟ والثاني: هل يجب أن يكون البيان كالخطاب المبيّن في الرُّتبة والقوّة؟

وليس معنى قولنا: «إنّ بيان الشيء في حكمـه» أنّ الشيء إذا كان واجباً؛ فبيانـه واجب، لأنّ بيان الـواجب والندب معـاً ممّا يجب على الحكيم. ولا يجوز أن يريـد بذلك أنّه في قوّتـه، ورتبته، وحصول العلم بـه. وإنّما المراد به أنّ الفعل إذا كان في نفسـه واجباً، وتضمّن البيـان صفاته، وتفصيل أحـواله؛ فهـذه التفاصيل واجبة، لأنّها صفات الواجب، وكذلك الفعل إذا كان في نفسه مندوباً إليه؛ فبيان أوصافه وأحواله بهذه الصفة.

وأمّا الكلام في الفصل الثاني؛ فقد اختلف فيه: فقال قوم يجب أن يكون البيان في رتبة المبيّن، وطريقة العلم به. وقال قوم يجب في أُصول صفاته وشروطه أن يكون كذلك، دون التفصيل. ومنهم من وقّف ذلك على الدليل، وجـوّز أن يكون البيان بخبر الواحد والقياس.

والصحيح أنّ البيان يجب أن يكون إليه طـريق، وعليه دليل، وكيفيّة ذلك في رتبة أو قوّة ليست بواجبة، وذلك موقوف على ما يعلمه الله ـ تعالى ـ من المصلحة، وليس يمتنع تجويزاً وتقديراً أن يثبت البيان بخبر الواحد أو القياس، كما أجزنا أن نخصّ بهما العمـــوم المعلـوم في كتـاب الله تعـالى، وإنّما الكـلام في وقـــوع ذلك وحصولـه، ولا شبهة في أنّ العلم بالصلاة وأنّـا بها مخاطبون ضروريٌّ، وإن لم يجب مثل ذلك في بيانها.

الفصل التاسع:

في تمييز ما أُلحق بالمجمل وليس منه أو أُدخل فيه وهو خارج عنه

اعلم أنّ في الشافعيّة من يلحق بـا لمجمل قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حافِظُونَ* إِلاّ عَلى أَزْواجِهِمْ أَوْ مـــا مَلَكَتْ أَيمانُهُمْ﴾[1] وقولـه تعالى: ﴿وَالَّذينَ يَكْنِزُونَ الـذَّهَبَ وَالفِضَّةَ﴾[2] من حيث خـرج الكـلام مخرج المدح في إحـدى الآيتين، ومخرج الذمّ في الأُخرى.[3]

وهذا باطلٌ، لأنّه لا تنافي بين وجـه المدح والذمّ وبين ما يقتضيه العموم من الحكم الشامل، وإذا كان الرُّجوع في دلالة العمـوم إلى ظاهر اللّفظ؛ فبكونه مدحاً أو ذمّاً لا يتغيّر الظـاهر، كما أنّ قـوله تعـالى: ﴿وَالسارِقُ وَالسارِقَةُ﴾ عموم وغير مجمل؛ وإن كان القصـد به الزجر والتخـويف، من حيث لا تنافي بين ذلك وبين عموم الحكم، فكذلك الأوّل.[4]

١. المؤمنون:٥ـ٦. ٢. التوبة:٣٤.

٣. نسب الآمـدي في الإحكام:٢/ ٣٨٤، المسألـة ٢٥ هذا القـول إلى الشافعي نفسـه، خلافـاً للسيد المرتضى هنـا وأبي إسحـاق الشيرازي في التبصرة:١٩٣ حيث نسبـا القول إلى الشـافعيـة وبعض أصحاب الشافعي.

وضعّف السبكي في رفع الحاجب:١/ ٤٣٤ مـا ذهـب إليـه الآمدي قـائلاً: وهو وجـه ضعيف في المذهب نقله الجلائي عن القفّال، والثابت عن الشافعي والصحيح من مذهبه العموم.

٤. ذهـب إلى القول بالعمـوم علاوة على الشريف المرتضى أكثر الأُصوليين وأعيـانهم وجمهورهم، وهو مختـار الشيخ الطوسي في العـدة:٢/ ٤٣٩، وأبي إسحاق الشيرازي في التبصرة:١٩٣، والـرازي في المحصـول:١/ ٤٥٣، والآمدي في الإحكـام:١/ ٣٨٥، وابن السبكي في رفع الحاجب:١/ ٤٣٤، وغيرهـم.

وفي النـاس مـن ذهب إلى أنّ التعلّق بلفظ الجمع من غير دخـول ألف ولام مثل قول القائل: «أعط فلاناً دراهم» لا يصحّ، وقـالوا: إنّه يجوز أن يكون المراد به أكثر من ثلاثة، وظنّوا أنّه كالمجمل.

والواجب موافقة القائل بذلك على مراده، لأنّه إن أراد أنّ حقيقة هذه اللّفظة ليست مقصورة على ثلاثة في اللُّغة؛ فهـو كما قال، لأنّه يتناول كلّ جمع. وإن قال: إذا ورد من حكيم وتجرّد، لا أقطع على أنّ المراد به ثلاثـة، بل أقف في الثلاثة، كما أقف فيما زاد عليها فهذا غلط، لأنّ هـذا اللّفظ في اللُّغة لابدّ من تناولـه ـ إذا كان حقيقة ـ ثلاثة، من غير نقصان منها؛ وإن جاز الزيادة عليها.

وألحق قوم ما روي عن النبيّ ﷺ من قوله: «في الرِّقة[1] ربع العشر»[2] بالمجمل، دون العموم، وقـالوا: إنّما يدلُّ على وجوب ربع العشر في هـذا الجنس، ويحتاج إلى بيـان القدر الّـذي يـؤخذ منـه ذلك، وجعلـوا خبر الأواقي[3] مبيّناً لا مخصّصـاً، وكذلك خبر العشر، وخبر الأوساق.[4]

وردّ قـوم عليهم، فقـالـوا: إنّ قـولـه: «في الـرِّقـة ربع العشر» يقتضي العمـوم والاستغراق، حتّى لـو خلّينا ومجرّده؛ لأمكننا الامتثال، فكنّـا نوجب ربع العشر في

---

١. الـرقة: الفضـة والدراهم المضروبـة منها، وأصل اللفظـة الـورق وهي الدراهم المضروبـة خاصـة فحذفت الواو وعـوض منها الهاء. وتجمع الرقة على رقات ورقين. النهـاية في غريب الحديث لابن الأثير: ٢/ ٢٥٤، مادة «رقه».

٢. صحيح البخاري: ٢/ ١٢٤، باب زكاة الغنم؛ سنن أبي داود: ١/ ٣٥١ برقم ١٥٦٧.

٣. الأواقي جمع أُوقيـة بضم الهمـزة وتشـديـد الياء، وكـانت الأُوقيـة قـديماً عبـارة عن أربعين درهماً. النهاية: ١/ ٨٠، مادة «أوق».

٤. الأوساق جمع الـوسق: مكيل معلوم، وقيل هو حمل بعير وهـو ستون صاعـاً بصاع النبيّ ﷺ، وهو خمسة أرطال وثلث، فالوسق على هذا الحساب مائة وستون مناً.

لسان العرب: ١٠/ ٣٧٨، مادة «وسق».

قليله وكثيره، فخبر الأواقيّ مخصّص لا مبيّن.

ويقوّى عندنا القول الأوّل، لأنّا قد بيّنّا عند الكلام في العموم أنّ لفظ الجنس لا يفيد في كلّ موضع الاستغراق والشّمول، وإذا كان الأمر على ذلك؛ فقوله ﷺ: «في الرّقة ربع العشر» إنّما هو إشارة إلى الجنس الّذي تجب فيه هذه الزكاة، وليس فيه بيان المقادير، فغير منكر أن يكون خبر الأواقيّ مبيّناً، لا مخصّصاً.

[في أنّ قوله تعالى:﴿وامسحوا برءُوسكُم﴾ مجمل]

وممّا يدخل في هذا الباب قول من يقول: ﴿وَامْسَحُوا بِرُءوسِكُمْ﴾[1] مجمل، وجعل بيانه فعله ﷺ فاعتمد هذا القائل على أنّ الباء تقتضي الإلصاق، من غير أن تقتضي القدر الّذي يمسح من الرأس، فيحتاج فيها إلى بيان.[2]

وهذا يجب أن يتأمّل، لأنّ في الناس من ذهب في الباء إلى أنّها لإلصاق الفعل بالمفعول[3]، وفيهم من ذهب إلى أنّها للتبعيض.[4]

ومن قال بالأوّل اختلفوا: فمنهم من يقول: إنّها تقتضي الإلصاق بكلّ العضو المذكور، وهو مذهب الحسن البصريّ ومالك وأبي عليّ الجبّائيّ.

---

١. المائدة:٦.

٢. وهو قول بعض الحنفية كما في الإحكام:٣/ ١٠، المسألة ٢، وعلى قول أبي الحسين البصري في المعتمد:١/ ٣٠٨: وهو قول العراقيين ـ يعني أحناف العراق ـ.

٣. على تفصيل وهو مذهب الحسن البصري ومالك وأبي علي الجبّائي والقاضي عبد الجبار وأبي الحسين البصري والسرخسي وابن جني والآمدي وغيرهم. راجع المعتمد:١/ ٣٠٨؛ الإحكام للآمدي: ٣/ ١٠، المسألة الثانية؛ أُصول السرخسي:١/ ٢٢٩؛ نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٢/ ٤٠٧ـ٤٠٩؛ عدة الأُصول:٢/ ٤٤٠.

٤. وهو مذهب الإمامية والشافعي وبعض أصحابه. راجع: عدة الأُصول:٢/ ٤٤٠؛ نهاية الوصول إلى علم الأُصول:٢/ ٤٠٨؛ المحصول:١/ ٤٦٨.

ومنهم من يقول: إنّها تقتضي الإلصاق على الجملة، من غير اقتضاء لكلّ، أو بعض.

وعلى المذهب الأوّل لا إجمال في الآية، لأنّها إذا دلّت على مسح جميع الرأس؛ فقد زال الإجمال.

وعلى المذهب الثاني ــ و هو الإلصاق المطلق ــ لابدّ من ضرب من الإجمال، لأنّنا لا نعلم من هذا الظاهر أنّ المراد مسح الجميع ، أو مسح بعض غير معيّن أو بعض معيّن ، فلابدّ من بيان . وكذلك القول في مذهب من قال: إنّها تقتضي التبعيض، لأنّه بمنزلة أن يقول: «امْسَحُوا بعضَ رُءوسِكُم» فإذا لم يبيّن تعييناً ولا تخييراً؛ فهو مجمل.[1]

فإذا قيل: لو تعيّن البعض؛ لبيّنه، فإذا لم يبيّنه؛ دلّ على أنّا مخيّرون.

قلنا : ولو كان المراد التخيير؛ لبيّنه فيجب أن يكون معيّناً. وقد سلف الكلام على نظير هذه الطريقة في باب أحكام الأوامر.

[في أنّ آية السرقة مجملة]

وقد ألحق قوم بالمجمل قوله تعالى:﴿فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾[2]، لأنّ هذه اللّفظة تقع على ما بلغ إلى الزند، وإلى ما بلغ إلى المرفق، والمنكب، فلابدّ من بيان.

وامتنع قوم من كون هذه الآية مجملة.

والأقرب أن يكون فيها إجمال[3]، لأنّ قولنا «يد» يقع على هذا العضو بكماله،

---

١. خالف السيد المرتضى‌ﷺ الإمامية في هذا المورد حيث ذهبوا إلى أنّ الباء في هذه الآية للتبعيض. راجع الهامش السابق.

٢. المائدة:٣٨.

٣. وهو مخالف لأكثر الأُصوليين والمتكلّمين. راجع نهاية الوصول إلى علم الأُصول:٢/ ٤١٦؛ الإحكام للآمدي:٣/ ١٣، المسألة الخامسة؛ المعتمد:١/ ٣١٠.

ويقع على أبعاضه، وإن كانت لها أسماء تخصُّهـا ، فيقولون: غوّصت يدي في الماء إلى الأشاجـع، وإلى الزند، وإلى المرفـق، وإلى المنكب، وأعطيته كـذا بيدي، وإنّما أعطاه بأنامله، وكذلك كتبت بيدي، وإنّما كتب بأصابعه.

وليس يجري قولنا: «يد» مجرى قولنا: «إنسان» ـ كما ظنّه قوم ـ لأنّ الإنسان يقع على جملة يختصُّ كلّ بعض منها باسم، من غير أن يقع اسم إنسان على أبعاضها، كما يقع اسم اليد على كلّ بعضٍ من هذا العضو، فبان أنّ الإجمال حاصل في الآية. ومن قال: أحمله على أقلّ ما يتناوله الاسم، يحتاج إلى دليل.

[إضافة الأحكام إلى الأعيان]

وممّا ألحقه قوم بالمجمل وليس في الحقيقة كذلك قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهاتُكُم﴾[1] ومـا جرى مجرى ذلك من تعليق التحـريم بالأعيـان[2]، ومعلوم أنّ الأعيان من الأجسام لا تـدخل تحت القدرة، والتحريم إنّما يتناول مقـدورنا، ففي الكلام حـذف، وتقديره حـرّم عليكم الفعل في هذه الأعيان، وجـرى ذلك في أنّه مجاز ولا يجوز التعلُّق بظاهره مجرى قوله تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾.[3]

وهـذا غير صحيح، لأنّ التعارف قـد اقتضى في تعليق التحـريم أو التحليل

---

١. النساء:٢٣.

٢. وهـو مـذهب أبي عبـد الله البصري وأبي الحسن الكـرخي وقـوم من القـدريـة. أمّـا مـذهب أكثـر الأُصوليين وأعيانهم فهو عدم الإجمال. فمن الإمامية ذهـب إليه السيد المرتضى هنا وتابعه تلميذه شيخ الطائفة في العدة:٢/ ٤٣٦، والعلاّمة الحلي في نهاية الوصول إلى علم الأُصول:٢/ ٤٠٣. وأمّا الجمهور فقد ذهب إليه أبو علي وأبو هاشم الجبّائيان والقاضي عبد الجبار وأبو الحسين البصري في المعتمـد:١/ ٣٠٧، وأبـو إسحاق الشيرازي في التبصرة:٢٠١، والـرازي في المحصـول:١/ ٤٦٦، والآمدي في الإحكام:٣/ ٩، المسألة الأُولى، والغزالي في المستصفى:٢/ ٢٨، وغيرهم.

٣. يوسف:٨٢.

بالأعيان الأفعال فيها، وصار ذلك بـالعرف يجري مجرى تعليق الأملاك بالأعيان، لأنّهم يقولـون: «فلانٌ يملك داره وعبده» وإنّما يريـدون أنّه يملك التصرّف فيهما. ثمّ المفهوم من هذا التصرُّف مـا يليق بالعين الّتي أُضيفت إلى الملك من استمتاع، وانتفاع، وغير ذلك.

وإنّما حملهم على هذا الحذف في الملك والتحريم والتحليل طلب الاختصار، فاستطـالوا أن يـذكروا جميع الأفعال، ويعـدّدوا سائر المنـافع، فحذفـوا ما يتعلّق التحريم أو الملك به ، اختصاراً.

ولا يمكن أحداً أن يقول: إنّ إضافة الملـك إلى الأعيان هو مجاز، وغير ظاهر، بل بـالتعارف قد صـار هو الظـاهر، وكـذلك القول في التحـريم والتحليل. وأيُّ منصف يذهب عليـه أنّ قولنـا: «إنّ الميتة محرّمة» أو«الخمـرَ...» ظاهـرٌ ، وحقيقة، وليس على سبيل المجاز.

[في أنّ الأفعال المنفية ليست مجملة]

وممّا ألحقه قوم بالمجمل [1]ـ وإن لم يكن مع التأمّل كذلك ـ ما روي عن النبيّ ﷺ من قوله:«لا صلاة إلاّ بفاتحة الكتاب»[2] ، و«لا نكاح إلاّ بوليّ»[3]، و«لا صلاة

١. وهـو قـول القـاضي أبي بكـر في التقـريب والإرشـاد:٣/ ٨٨، وأبي عبـد الله البصري كما في المحصول:١/ ٤٦٨ . وذهب الأكثر أو الكلّ حسب تعبير العلامة الحلي والآمدي إلى نفي الإجمال فيـه. راجع: عـدة الأُصـول:٢/ ٤٤٢؛ نهاية الـوصـول إلى علم الأُصـول:٢/ ٤١٠؛ المحصـول: ١/ ٤٦٨؛ الإحكام للآمدي:٣/ ١٢، المسألة ٤؛ المستصفى:٢/ ٣١؛ التبصرة:٢٠٣.

٢. سنن الدارمي:١/ ٢٨٣؛ سنن الترمذي:١/ ١٥٦ برقم ٢٤٧، باب مـا جاء أنّه لا صلاة إلاّ بفاتحة الكتاب؛ سنن البيهقي:٦٣؛ عوالي اللآلي:١/ ١٩٦ برقم ٢.

٣. سنن ابن مـاجـة:١/ ٦٠٥ بـرقم ١٨٨٠، بـاب لا نكـاح إلاّ بـولي؛ سنن أبي داود:١/ ٤٦٣ بـرقم ٢٠٨٥، باب في الولي؛ سنن الترمذي:٢/ ٢٨٠برقم ١١٠٧، باب ما جاء لا نكاح إلاّ بولي؛ عوالي اللآلي:١/ ٣٠٦برقم ٩.

إلاّ بطهور»[١]، واعتمدوا على أنّ لفظة «لا» لا يمكن أن تكون نافية للفعل مع علمنا بوقوعه، فيجب أن يكون داخلاً فيه على أحد الأمرين: إمّا الإجزاء، وإمّا التمام والفضل، وإذا لم يكن في اللّفظ ما يقتضي ذلك؛ فهو مجمل. وربما قالوا: إنّ الإجزاء والتمام لا يصحّ أن يرادا بعبارة واحدة.

والّذي نقوله في هذا الباب: إنّ الّذي ذكروه وإن كان في اللّفظ نفياً؛ فهو في المقصد والغرض إثبات، والغرض أنّ من شرط الصلاة الطهور، وقراءة فاتحة الكتاب، والوليّ في النكاح، فجعلوا النفي منبئاً عن الإثبات، وهو أوكد منه، لأنّ قول القائل: «لا صلاة إلاّ بطهور» أوكد من قوله: من شرط الصلاة الطهور، والنفي واقع في الحقيقة على الصلاة، لأنّ فقد الطهارة ينفي كونها صلاة مشروعة. وكذلك الظاهر في كلّ ما دخل عليه هذا الحرف من نكاح، أو صيام، أو غير ذلك.

وإنّما قادتنا الضرورة فيما روي من قوله ﷺ: «لا صلاة لجار المسجد إلاّ في المسجد»[٢] إلى أن نحمله على نفي الفضل والتمام، لحصول الإجماع على أنّ الصلاة في غير المسجد شرعيّة مجزية.

وأمّا ما ألحقه قوم بالعموم، وهو عند آخرين من المجمل؛ فهو قوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَوٰةَ﴾[٣]، فإنّ أصحاب الشافعيّ اعتمدوا على هذه الآية في وجوب الصلاة على النبيّ ﷺ في التشهد الأخير، من حيث كان لفظ الصلاة يفيد

---

١. من لا يحضره الفقيه: ١/ ٥٨ برقم ١٢٩؛ تهذيب الأحكام: ١/ ٥٠ برقم ١٤٤؛ وسائل الشيعة: ١/ ٣٦٥، الباب ١ من أبواب الوضوء، الحديث ١؛ عوالي اللآلي: ٢/ ٢٠٩ برقم ١٣١.

٢. مستدرك الحاكم: ١/ ٢٤٦، سنن البيهقي: ٣/ ٥٧؛ كنز العمال: ٧/ ٦٥٠ برقم ٢٠٧٣٧؛ عوالي اللآلي: ١/ ٣٠٦ برقم ١٠.

٣. الأنعام: ٧٢.

الدُّعاء.[١]

وأنكر آخرون ذلك، وادّعوا أنّ لفظة الصلاة قد انتقلت بالعرف الشرعيّ إلى ذات الرُّكوع والسُّجود، فلا يجوز أن يحمل لفظ الصلاة على ما كان في اللُّغة.[٢]

والصحيح أنّ ذلك يصحُّ التعلّق به[٣]، لأنّ لفظ الصلاة في أصل اللّغة هو الدُّعاء بلا شبهة، ولم ينتقل بعرف الشرع عن هذا المعنى، وإنّما تخصّص، لأنّه كان محمولاً قبل الشرع على كلّ دعاء، في أيّ موضع كان، وفي الشريعة تخصّص بالدُّعاء في ركوع وسجود وقراءة. وجرى في أنّه تخصيص مجرى لفظ الصيام لأنّه كان في اللّغة عبارة عن الإمساك، وصار في الشرع عبارة عن الإمساك عن أشياء مخصوصة في أوقات مخصوصة. فأمّا الزكاة؛ فهي النماء والزيادة في اللّغة، وجعل في الشرع عبارة عن سبب ذلك من الصدقة المخصوصة. فالتعلّق به على ما بيّنّاه في وجوب الصلاة على النبيّ ﷺ في التشهدين الأوّل والأخير صحيح مطّرد.

ولو أنّ أصحاب الشافعيّ احتجّوا في وجوب الصلاة على النبيّ في التشهُّد بقوله تعالى: **﴿إِنَّ اللهَ وَمَلائكَتَهُ يُصَلُّونَ على النبيّ يا أيُّها الّذينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ**

---

١. وهو مختار المعتزلة والخوارج، وإليه ذهب الجمهور من الأُصوليين، كالشيرازي في التبصرة:١٩٥، والغزالي في المستصفى:٢/ ٣٥، والآمدي في الإحكام:٣/ ١٦، المسألة ٨، وأبي الحسين البصري في المعتمد:١/ ١٨، وغيرهم.

٢. وهو مذهب الأشاعرة المرجئة، وبه قال القاضي أبو بكر الباقلاني وتابعه على ذلك أبو نصر القشيري. راجع التبصرة:١٩٥.

٣. ذهب الشيخ الطوسي في العدة:٢/ ٤٤٣ـ ٤٤٤ إلى خلاف ذلك ووافق الباقلاني والقشيري والمرجئة في ذلك. راجع الهامشين السابقين.

﴿وَسَلِّمُوا تَسْلِيماً﴾[١]، فإنّ ظاهر الأمر يقتضي الوجوب، ويدخل فيه جميع الأحوال الّتي من جملتها حال التشهّد؛ لكان أقوى ممّا تعلّقوا به في ذلك.

فأمّا قوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلوٰةَ﴾ فيدخل تحته الصلاة الواجبة والنفل والقضاء والأداء.

وذهب قوم إلى أنّه لا يدخل تحت اللّفظة إلاّ واجب الصلوات دون نفلها، وأُصولها دون قضائها، واعتلّوا بالوعيد في خروج النافلة، وبأنّ الفائت تابع للأصل، ويوجبه الإخلال بالأصل، فكيف يرادان معاً؟!

وهذا ليس بصحيح، لأنّه ليس في كلّ موضع من القرآن أُمر فيه بالصلاة اقترن به الوعيد، وما اقترن بالوعيد يحمل الوعيد على أنّه يتناول من ترك الواجب من الصلاة، وإن كان الأمر بالكلّ عامّاً. ولا تنافي بين أن يريد أداء الأصل وقضاءه إذا فات، ولو صرّح بذلك، حتّى يقول: قد أوجبت عليك فعل الصلاة مؤدّياً، فإن فرّطت فهي واجبة قضاء؛ لكان ذلك صحيحاً لا تنافي فيه.

وممّا يجري مجرى ما ذكرناه ما تعلّق قوم به في أنّ الرقبة في كفّارة الظهار يجب أن تكون مؤمنة، لقوله تعالى: ﴿وَلاَ تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ﴾.[٢]

وأنكر آخرون ذلك عليهم، من أنّ الكافر ليس بخبيث على التحقيق، وأنّ العتق لا يسمّى نفقة.

وليس ما أنكروه بمستبعد، لأنّ الخبيث لا خلاف بين الأُمّة في إطلاقه على كلّ كافر، كما أطلقوا الطهارة في كلّ مؤمن. وغير ممتنع أن يسمّى العتق إنفاقاً في سبيل الله تعالى، لأنّهم يسمّون من أعتق عبده لوجه الله ـ تعالى ـ أنّه منفق لماله في

---

١. الأحزاب:٥٦.

٢. البقرة:٢٦٧.

سبيل الله تعالى، والإنفاق اسمٌ لإخراج الأموال في الوجوه المختلفة، فلا وجه لاستبعاد ذلك.

ويجري مجرى هذه الآية قوله تعالى: ﴿**لاَ يَسْتَوِي أَصْحابُ النارِ وَأَصْحابُ الْجَنَّةِ أَصحابُ الجَنّة هُمُ الْفائِزُون**﴾[1]، فإنّ أصحاب الشافعيّ يستدلّون بهذه الآية على أنّ المؤمن لا يقتل بكافر.

وطعن قوم على هذا الاعتماد منهم بأن قالوا: ما تعلّق الاستواء به غير مذكور، ولا يمكن ادّعاء العموم فيه، فهو كالمجمل الّذي لا ظاهر له.

وليس يمتنع التعلّق بهذه الآية، لا سيّما على مذهب من يقول في كلّ شيء يحتمل لأشياء مختلفة: أنّ اللفظ إذا أُطلق، ولم يبيّن المتكلّم به أنّه قصد وجهاً بعينه؛ حمل على العموم، ولهذا يقولون في الأمر ـ إذا عري من ذكر وقت أو مكان ـ: أنّه عامٌّ في الأوقات والأماكن، فما المانع من أنّ الاستواء إذا لم يتخصّص وجب حمله على كلّ الصفات.

على أنّا كما علمنا من عادة الصحابة والتابعين وعرفهم أن يحملوا ألفاظ العموم على الاستغراق إلاّ أن يقوم دليل، كذلك علمنا منهم أن يحملوا الألفاظ المطلقة المحتملة على كلّ ما تصلح له إلاّ أن يمنع دليل.

---

١. الحشر: ٢٠.

الفصل العاشر:

في ذكر جواز تأخير التبليغ

اعلم أنّ التبليغ من النبيﷺ موقوف على المصلحة، فإن اقتضت تقديمه، تقدّم؛ وإن اقتضت تأخيره، تأخّر.[١]

فمن قال من الفقهاء: إنّ التبليغ لا يجوز أن يتأخّر، وأراد عن وقت الحاجة والمصلحة، فالأمر على ذلك؛ وإن أراد أنّه لا يتأخّر عن وقت إمكان الإبلاغ والأداء، فذلك باطل، لأنّه غير ممتنع أن يكون وقت إمكان الإبلاغ لا تتعلّق به المصلحة، فلا يحسن الإبلاغ.

ثمّ ذلك يلزم فيه تعالى حتّى يكون متى أمكنه تعريفنا ذلك أن يكون التعريف واجباً إمّا بخطاب منه تعالى أو برسوله، وهذا يقتضي أن لا يقف التقديم على حدّ.

فأمّا قوله تعالى: ﴿يا أيُّها الرسولُ بَلِّغْ ما أُنْزِلَ إلَيْكَ مِنْ رَبّكَ﴾[٢]؛ فإنّه يقتضي إيجاب التبليغ على الوجه المأمور به، فمن أين تقدّمه دون تأخّره؟ ثمّ بهذا القول وجب التبيلغ، وقد كان ـ قبل نزوله ـ التبليغ ممكناً، وليس بواجب. وحملهم ذلك على تأخير بيان المجمل غير صحيح، لأنّا نجوّز تأخير بيان المجمل، وسندلُّ عليه بعون الله تعالى. ومن منع من ذلك؛ فلأنّ تأخير بيان المجمل يقتضي قبح الخطاب، وليس هذا في التبليغ، لأنّهﷺ لم يخاطب بشيء، فبيّنه.

١. وهو مختار الشيخ الطوسي في العدة:٢/ ٤٤٧، والعلاّمة الحلّي في نهاية الوصول إلى علم الأُصول:٢/ ٤٧٦، وأبي الحسين البصري في المعتمد:١/ ٣١٤، بل الكثير من الأُصوليين والعدلية والمعتزلة على تفصيل سيأتي في الفصل الثاني عشر.

٢. المائدة:٦٧.

الفصل الحادي عشر:

في أنّ البيان لا يجوز تأخيره عن وقت الحاجة

اعلم أنّ هذه المسألة لا خلاف فيها[١]، والّذي يدلُّ - مع ذلك - على صحّة ما ذكرناه أنّ تعذّر العلم بالواجب أو بسببه يقتضي قبح التكليف، ويجري مجرى تكليف ما لا يطاق، ولا فرق عند العقلاء في القبح بين تكليف من لا يقدر، ومن لا يتمكّن من العلم، والتبيين وإن لم يحصل في وقت الحاجة؛ فلأجل تفريط المكلّف، وإنّما أتى به من قبل نفسه، والتبيين في إمكان المكلّف وإن فرّط فيه.

الفصل الثاني عشر:

في تأخير البيان عن وقت الخطاب

اختلف الناس في هذه المسألة فمنهم من امتنع من تأخير بيان المجمل والعموم عن وقت الخطاب، وقال بمثل ذلك في الأوامر، وهو قول أبي عليّ وأبي هاشم وأهل الظاهر.[٢]

ومنهم من قال بجواز تأخير بيان المجمل والعموم إلى وقت الحاجة، وهو

---

١. سوى من يقول بجواز التكليف بما لا يطاق كالأشعرية.

٢. وهو مذهب بعض الشافعية وبعض الأحناف والحنابلة والمعتزلة، وهو مختار أبي إسحاق المروزي وأبي بكر الصيرفي والقاضي عبد الجبار وغيرهم.

قول أكثر الشافعيّة، وبعض أصحاب أبي حنيفة.[١]

ومنهم من أجاز تأخير بيان المجمل، ولم يجز ذلك في العموم وما جرى مجراه، وهو قول جماعة من أصحاب الشافعيّ وأبي الحسن الكرخيّ.[٢]

ومنهم من أجاز تأخير بيان الأوامر، ولم يجزه في الأخبار.

والّذي نذهب إليه أنّ المجمل من الخطاب يجوز تأخير بيانه إلى وقت الحاجة. والعموم لو كان باقياً على أصل اللّغة في أنّ ظاهره محتمل لجاز ـ أيضاً ـ تأخير بيانه، لأنّه في حكم المجمل، وإذا انتقل بعرف الشرع إلى وجوب الاستغراق بظاهره، فلا يجوز تأخير بيانه.[٣]

والّذي يدلُّ على جواز تأخير بيان المجمل أنّه غير ممتنع أن تعرض فيه مصلحة دينيّة فيحسن لها.

وليس لهم أن يقولوا: «هاهنا وجه قبح وهو الخطاب بما لا يفهم المخاطب معناه، والمصلحة لا تقتضي حسن ما فيه وجه قبح ثابت»، لأنّا سنبيّن أنّ الّذي ادّعوه غير صحيح، وأنّه لا وجه قبح فيه.

و ـ أيضاً ـ فتأخّر العلم بتفصيل صفات الفعل ليس بأكثر من تأخير إقدار

---

١. وهو مختار إسماعيل بن يحيى المزني وابن سريج وأبي سعيد الاصطخري وأبي بكر القفال وابن السبكي وأبي إسحاق الشيرازي والغزالي والرازي والآمدي، وغيرهم.

راجع: التبصرة:٢٠٧؛ المستصفى:٢/ ٤٠؛ المحصول:١/ ٤٧٧؛ الإحكام:٣/ ٢٢؛ ميزان الأُصول: ٣٦٣؛ نهاية الوصول إلى علم الأُصول:٢/ ٤٤١.

٢. وهو المحكي عن أبي عبد الله البصري وجماعة من الفقهاء. وهو موافق لما ذهب إليه الإمامية. وقد وافقهم أبو الحسين البصري في المعتمد:١/ ٣١٥ في المجمل وخالف في العام إذ جوّز تأخير بيانه التفصيلي دون الإجمالي. ووافق العلاّمة الحلّي في نهاية الوصول إلى علم الأُصول:٢/ ٤٤٢ أبا الحسين البصري في هذه المسألة.

٣. وهو موافق لما اختاره الشيخ المفيد في التذكرة:٣٩، وتبعه تلميذه الشيخ الطوسي في العدة:٢/ ٤٥٠.

المكلّف على الفعل، ولا خلاف في أنّه لا يجب أن يكون في حال الخطاب قادراً ولا على سائر وجوه التمكّن، فكذلك العلم بصفة الفعل.

و ـ أيضاً ـ فقد نطق الكتاب بتأخير البيان في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً قالُوا أَتَتَّخِذُنا هُزُواً قَالَ أَعُوذُ بِاللهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجاهِلِينَ* قالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنا ما هِيَ قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّها بَقَرَةٌ لا فارِضٌ وَلا بِكْرٌ عَوانٌ بَيْنَ ذَلِكَ فَافْعَلُوا ما تُؤْمَرُونَ* قالُوا ادْعُ لَنا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنا ما لَوْنُها قالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّها بَقَرَةٌ صَفْراءُ فاقِعٌ لَوْنُها تَسُرُّ النّاظِرِينَ* قَالُوا ادْعُ لَنا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنا ما هِيَ إِنَّ الْبَقَرَ تَشابَهَ عَلَيْنا وَإِنّا إِنْ شاءَ اللهُ لَمُهْتَدُونَ* قالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّها بَقَرَةٌ لا ذَلُولٌ تُثِيرُ الأَرْضَ وَلا تَسْقِي الْحَرْثَ مُسَلَّمَةٌ لاشِيَةَ فِيها قالُوا الآنَ جِئْتَ بِالْحَقِّ فَذَبَحُوها وَما كادُوا يَفْعَلُونَ﴾[1].

ووجه الدلالة من الآية أنّه تعالى أمرهم بذبح بقرة لها هذه الصفات المذكورة كلّها، ولم يبيّن في أوّل وقت الخطاب ذلك حتّى راجعوه واستفهموه، حتّى بيّن لهم المراد شيئاً بعد شيء، وهذا صريح في جواز تأخير البيان.

فإن قيل: لم زعمتم أنّ الصفات كلّها هي للبقرة الأُولى الّتي أُمروا بذبحها، وما أنكرتم أن يكونوا أُمروا في الخطاب الأوّل بذبح بقرة من عرض البقر، فلو امتثلوا وذبحوا أيّ بقرة اتّفقت؛ كانوا قد فعلوا الواجب، فلمّا توقّفوا، وراجعوا؛ تغيّرت المصلحة، فأُمروا بذبح بقرة غير فارض ولا بكر، من غير مراعاة لباقي الصفات. فلمّا توقّفوا ـ أيضاً ـ تغيّرت المصلحة في تكليفهم، فأُمروا بذبح بقرة صفراء. فلمّا توقّفوا ؛ تغيّرت المصلحة، فأُمروا بذبح ما له كلُّ الصفات. وإنّما يكون لكم في ذلك حجّة لو صحّ لكم أنّ الصفات كلّها كانت للبقرة الأُولى.

---

١. البقرة: ٦٧ـ ٧١.

قلنا: هذا سؤال من لا يعرف عادة أهل اللّغة في كناياتهم، لأنّ الكناية في قوله: ﴿**ادْعُ لَنا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنا ما هيَ**﴾ لا يجوز عند متأمّل أن يكون كناية إلاّ عن البقرة الّتي تقدّم ذكرها، لأنّه لم يجر ذكر لغيرها، فيكنى عنه.

ولا يجوز على ما ذهب القوم إليه أن تكون كناية عن البقرة الّتي يريد الله ـ تعالى ـ أن يأمرهم بذبحها ثانياً، لأنّهم لا يعرفون ذلك، ولا يخطر لهم ببال، فكيف يسألون عن صفة بقرة لا يعلمون أنّهم يؤمرون بذبحها؟ ويجري ذلك مجرى قول أحدنا لغلامه: «أعطني تفّاحة» فيقول غلامه: «بيّن لي ما هي» فلا يصرف أحد من العقلاء هذه الكناية إلاّ إلى التُّفاحة المأمور بإعطائها.

ثمّ قال تعالى بعد ذلك: إنّه يقول: ﴿**إِنَّها بَقَرَةٌ لا فارِضٌ وَلاَ بِكْرٌ عَوانٌ بَيْنَ ذَلِكَ**﴾ وقد علمنا أنّ الهاء في قوله تعالى: ﴿**إِنَّهُ يَقُولُ**﴾ هي كناية عنه تعالى، لأنّه لم يتقدّم ما يجوز ردُّ هذه الكناية إليه إلاّ اسمه تعالى. فكذلك يجب أن يكون قوله تعالى: ﴿**إنّها**﴾كناية عن البقرة المتقدّمة ذكرها، وإلاّ فما الفرق بين الأمرين؟

وكذلك الكلام في الكناية بقوله تعالى: ﴿**مَا لَونُها**﴾، وقوله: ﴿**إنّها بَقَرةٌ صَفراءُ**﴾، والكناية في قوله تعالى:﴿**ما هِيَ إِنَّ الْبَقَرَ تَشابَهَ عَلَيْنا**﴾، ثمّ الكناية في قوله تعالى: ﴿**إِنَّهُ يَقُولُ إِنّها بَقَرَةٌ لا ذَلُولٌ تُثيرُ الأَرْضَ**﴾.

ولا يجوز أن تكون الكناية في قوله تعالى: ﴿**إنّها**﴾ في المواضع كلّها للقصّة والحال، لأنّ الكناية في ﴿**إنّها**﴾ لابدّ أن تتعلّق بما تعلّقت به الكناية في قوله: ﴿**ما هِيَ**﴾، ولا شبهة في أنّ المراد بلفظة ﴿**هي**﴾ البقرة الّتي أمرهم بذبحها، فيجب أن يكون كناية الجواب تعود إلى ما كني عنه بالهاء في السُّؤال، ولو جاز تعليق﴿**إنّها**﴾ بالقصّة والشأن؛ جاز تعليق ﴿**ما هي**﴾ بذلك، وجاز ـ أيضاً ـ أن يكون الكناية في قوله تعالى: ﴿**إنّه يَقُولُ**﴾ عن غير الله تعالى، ويكون عن الأمر والقصّة، كما قالوا:

«إنّه زيدٌ منطلق»، فكنوا عن الشأن والقصّة.

وكيف يكون قـوله: «إنّها كـذا وكذا» كنـاية عن غير ما كنـي عنه بما هي وبما لونها، أوليس ذلك موجباً أن يكون جـواباً عن غير المسؤول عنه؟ لأنّهم سألوا عن صفات البقرة الّتي تقـدّم ذكرها، وأمرهم بذبحها، فـأُجيبوا عن غير ذلك. وسواء جعلـوا الهاء في «إنّها» عن الشّـأن والقصّـة ، أو عن البقرة الّتي أُمـروا ثانياً وثـالثاً بذبحهـا، كيف يجوز أن يسألوا عن صفة مـا تقدّم أمره لهم بـذبحها، فيترك ذلك جانباً، ويذكر صفة ما لم يتقدّم الأمر بذبحه، وإنّما أُمروا أمراً مستأنفاً به.

ولو كـان الأمر على مـا قالوه من أنّـه تكليف بعد تكليف؛ لكـان الواجب لمّا قالوا: ﴿ما هي﴾ وإنّما عنوا البقرة الّتي أُمروا ابتداءً بذبحها، أن يقول لهم: أيّ بقرة شئتم، وعلى أيّ صفة كـانت، وما أمرتكم بـذبح بقرة لها صفة معيّنـة، والآن فقد تغيّرت مصلحتكم، فاذبحوا الآن ما صفتها كذا وكذا. وإذا قالوا له: ﴿ما لَونُها﴾ يقول: أيُّ لـون شئتم، وما أردت لـوناً بعينـه، والآن فقد تغيّرت المصلحـة،والّذي تؤمرون به الآن بقرة صفراء. ولمّا قالوا في الثالـث: ﴿مٰا هِيَ إِنَّ الْبَقَرَ تَشابَهَ عَلَيْنا﴾ أن يقول: المأمـور به صفراء، على أيّ صفـة كانت بعد ذلك، وقـد تغيّرت المصلحة، فاذبحوا بقـرة، لا ذلول تثير الأرض، إلى آخر الصفات. فلمّا عـدل تعالى عن ذلك إلى نعت بعد آخر؛ دلّ على أنّها نعوت للبقرة الأُولى.

على أنّه لو جاز صرف الهاء في قوله تعالى: ﴿إنّها﴾ إلى الشأن و القصّة ـ و إن كان المفسّرون كلّهم قد أجمعوا على خلاف ذلك، لأنّهم كلّهم قالوا: هي كناية عن البقـرة المتقدّم ذكـرها، وقـالت المعتزلـة بالأسر: إنّها كنـاية عن البقـرة الّتي تعلّق التكليـف المستقبل بذبحها، ولم يقل أحد: إنّها للقصّـة والحال ـ لكان ذلك يفسد من وجه آخر، وهو أنّه إذا تقدّم مـا يجوز أن تكون هذه الكناية راجعة إليه، ولم يجر للقصّة والحال ذكر؛ فالأولى أن تكون متعلّقة بما ذكر وتقدّم الإخبار عنه، دون ما لا

ذكر في الكلام له، وإنّما استحسنوا الكناية عن الحال والقصّة في بعض المواضع، بحيث تدعوا الضرورة، ولا يقع اشتباه، ولا يحصل التباس.

وبعد؛ فإنّما يجوز إضمار القصّة والشأن بحيث يكون الكلام مع تعلّق الكناية بما تعلّقت به مفيداً مفهوماً، لأنّ القائل إذا قال:«إنّه زيد منطلق» و «إنّها قائمة هند»؛ فتعلّقت الكناية بالحال والقصّة، أفاد ما ورد في الكلام، وصار كأنّه قال: «زيدٌ منطلق» و «قائمةٌ هندٌ»، والآيات بخلاف هذا الموضع، لأنّا متى جعلنا الكناية في قوله: «إنّها بقرةٌ لا فارضٌ» و «إنّها بقرةٌ صَفراء» و «إنّها بقرةٌ لا ذَلُولٌ» متعلّقة بالحال والقصّة؛ بقي معنا في الكلام ما لا فائدة فيه ولا يستقلُّ بنفسه، لأنّه لا فائدة في قوله: «بَقرةٌ صَفراءٌ» و «بقرةٌ لا فارضٌ»، ولا بدّ من ضمّ كلام إليه، حتّى يستقلّ ويفيد؛ فإن ضممنا إلى قوله:«بَقَرَةٌ لا فارضٌ» أو «بقرةٌ صفراءُ» الّتي أُمرتم بذبحها؛ أفاد لعمري. فبطل صرف الكناية إلى غير البقرة، ووجب أن تصرف الكناية إلى البقرة حتى لا يحتاج أن يحذف خبر المبتدأ والاكتفاء بما في الكلام أولى من تأويل يقتضي العدول إلى غيره، وحذف شيء ليس بموجود في الكلام.

وممّا يدلُّ على صحّة ما نصرناه أنّ جميع المفسّرين للقرآن أطبقوا على أنّ الصفات المذكورات للبقرة أعوز اجتماعها للقوم حتّى توصّلوا إلى ابتياع بقرة لها هذه الصفات كلُّها بملء جلدها ذهباً، ولو كان الأمر على ما قاله المخالفون؛ لوجب أن لا يعتبر فيما يبتاعونه ويذبحونه إلاّ الصفات الأخيرة، دون ما تقدّمها، ويلغى ذكر الصفراء، أو الّتي ليست بفارض ولا بكر، وأجمعوا على أنّ الصفات كلّها معتبرة. فعلم أنّ البيان تأخّر وأنّ الصفات كلّها للبقرة الأُولى.

فإن قيل: فلم عنّفوا على تأخيرهم امتثال الأمر الأوّل، وعندكم أنّ البيان للمراد بالأمر الأوّل تأخّر ولِمَ قال سبحانه: ﴿**فَذَبَحُوها وَمَا كادُوا يَفْعَلُونَ**﴾؟

قلنا: ما عنّفوا بتأخير امتثال الأمر الأوّل، وليس في القرآن ما يشهد بذلك، بل كان البيان يأتي شيئاً بعد شيء، كلّما طلبوه واستخرجوه، من غير تعنيف، ولا قول يدلُّ على أنّهم عصاة بذلك. فأمّا قوله تعالى في آخر القصّة: ﴿**فَذَبَحُوها وَما كادوا يَفْعَلُون**﴾ فإنّما يدلُّ على أنّهم كادوا يفرّطون في آخر القصّة وعند تكامل البيان، ولا يدلُّ على أنّهم فرّطوا في أوّل القصّة. ويجوز أن يكونوا ذبحوا بعد تثاقل، ثمّ فعلوا ما أُمروا به.

دليلٌ آخر: وممّا يدلُّ على جواز تأخير البيان أنّا قد علمنا ضرورة أنّه يحسن من الملك أن يدعو بعض عُمّاله فيقول له: قد ولّيتك البلد الفلاني، وعوّلت على كفايتك، فاخرج إليه في غد، أو في وقت بعينه، وأنا أكتب لك تذكرة بتفصيل ما تعمله، وتأتيه، وتذره، أُسلّمها إليك عند توديعك لي، أو أُنفذها إليك عند استقرارك في عملك. وكذلك يحسن من أحدنا أن يقول لغلامه: أنا آمُرُكَ أن تخرج إلى السوق يوم الجمعة، وتبتاع ما أُبيّنه لك غداة يوم الجمعة، ويكون القصد بذلك إلى التأهُّب لقضاء الحاجة، والعزم عليها، وقطع العوائق والشواغل دونها. وهذا هو نظير ما أجزناه من تأخير بيان المجمل، بل هوهو بعينه. ولم يجر ذلك عند أحد مجرى خطاب العربيّ بالزنجيّة.

دليل آخر: وهو أنّا قد أجمعنا على أنّه تعالى يحسن منه تأخير بيان مدّة الفعل المأمور به والوقت الّذي ينسخ فيه عن وقت الخطاب، وإن كان مراداً بالخطاب، لأنّه إذا قال: صلّوا، وأراد بذلك غاية معيّنة؛ فالانتهاء إليها من غير تجاوز لها مراد في حال الخطاب، وهو من فوائده، ومراد المخاطب به. وهذا هو نصُّ مذهب القائلين بجواز تأخير بيان المجمل، ولم يجر ذلك عند أحد مجرى خطاب العربيّ بالزنجيّة.

فإن قالوا: ليس يجب أن يبيّن في حال الخطاب كلّ مراد بالخطاب.

قلنا: قد أصبتم، فاقبلوا في الخطاب بالمجمل مثل ذلك.

فإن قالوا: لا حاجة به إلى بيان مدّة النسخ وغاية العبادة، لأنّ ذلك بيانٌ لما يجب أن يفعله، وهو غير محتاج الآن إلى بيان ما لا يجب أن يفعله، وإنّما يحتاج في هذه الحال إلى بيان صفة ما يجب أن يفعله.

قلنا: هذا هدمٌ لكلّ ما تعتمدون عليه في تقبيحكم تأخير البيان لأنّكم توجبون البيان لشيء يرجع إلى الخطاب، لا لأمر يرجع إلى إزاحة علّة المكلّف في الفعل، فإن كنتم إنّما تمنعون من تأخير البيان لأمر يرجع إلى إزاحة العلّة والتمكّن من الفعل؛ فأنتم تجيزون أن يكون المكلّف في حال الخطاب غير قادر ولا متمكّن بالآلات، وذلك أبلغ في رفع التمكّن من فقد العلم بصفة الفعل.

وإن كان امتناعكم لأمر يرجع إلى وجوب حسن الخطاب، وإلى أنّ المخاطب لابدّ من أن يكون له طريق إلى العلم بجميع فوائده؛ فهذا ينتقض بمدّة الفعل وغايته، لأنّها من جملة المراد، وقد أجزتم تأخير بيانها، وقلتم بنظير قول من يجوّز تأخير بيان المجمل، لأنّه يذهب إلى أنّه مستفيد بالخطاب المجمل بعض فوائده دون بعض وقد أجزتم مثله. والرُّجوع إلى إزاحة العلّة نقض منكم لهذا الاعتبار كلّه.

[فيما يدلّ على قبح تأخير بيان العموم ونحوه]

فأمّا الّذي يدلُّ على قبح تأخير بيان العموم؛ فهو أنّ العموم لفظ موضوع لحقيقته والحكيم لا يجوز أن يخاطب بلفظ له حقيقة وهو لا يريدها من غير أن يدلّ في حال خطابه على أنّه متجوّز باللّفظ ولا إشكال في قبح ذلك، والعلّة في قبحه أنّه خطاب أُريد به غير ما وضع له من غير دلالة.

والّذي يدلُّ على ذلك أنّه لا يحسن أن يقول الحكيم منّا لغيره: «افعَل كذا» و هو يريد التهديد والوعيد أو «اقتُل زيداً» و هو يريد اضربه الضَّربَ الشديد الّذي جرت العادة بأن يسمّى قتلاً مجازاً، ولا أن يقول: «رأيت حماراً» و هو يريد رجلاً بليداً، من غير دلالة تدلُّ على ذلك، أو اضطرار إلى قصده، ومن فعل ذلك؛ كان عندهم سفيهاً مذموماً، وبهذا المعنى بانت الحقيقة من غيرها، لأنّ الحقيقة تستعمل بلا دليل، والمجاز لابدّ معه من دليل.

وليس تأخير بيان المجمل جارياً هذا المجرى، لأنّ المخاطب بالمجمل ما أراد به إلاّ ما هو فيه حقيقة، ولم يعدل عمّا وضع له، ألا ترى أنّ قوله تعالى:﴿خُذْ مِنْ أَمْوالِهِمْ صدقةً تُطَهِّرُهُمْ﴾[1] إذا أراد به قدراً مخصوصاً، فلم يرد إلاّ ما اللّفظ بحقيقته موضوع له، وكذلك إذا قال: «عندي شيءٌ» فإنّما استعمل اللّفظ الموضوع في اللُّغة للإجمال فيما وضعوه له، وليس كذلك مستعمل لفظ العموم وهو يريد الخصوص، لأنّه أراد باللّفظ ما لم يوضع له، ولم يدلّ عليه.

دليل آخر: وممّا يدلُّ على ذلك أنّ الخطاب وضع للإفادة، ومن سمع لفظ العموم مع تجويزه أن يكون خصوصاً ويبيّن له في المستقبل لا يستفيد في هذه الحال به شيئاً، ويكون وجوده كعدمه.

فإن قيل: يعتقد عمومه بشرط أن لا يخصّ.

قلنا: ما الفرق بين قولك وبين قول من يقول: يجب أن يعتقد خصوصه إلى أن يدلّ مستقبلاً على ذلك، لأنّ اعتقاده للعموم مشروط، وكذلك اعتقاده للخصوص. وليس بعد هذا إلاّ أن يقال: يعتقد أنّه على أحد الأمرين إمّا العموم أو الخصوص وينتظر وقت الحاجة، فإمّا أن يترك على حاله فيعتقد العموم، أو يدلّ على الخصوص فيعمل عليه.

---

١. التوبة:١٠٣.

وهذا هو نصُّ قول أصحاب الوقف في العموم قد صار إليه من يذهب إلى أنّ لفظ العموم مستغرق بظاهره على أقبح الوجوه، فإنّ أصحاب الوقف في العموم يقطعون على أنّ القائل إذا قال: «اضرب الرجال» على أنّ المراد ثلاثة، وإنّما يشكّ فيما زاد على هذا العدد، ومن جوّز تأخير بيان العموم يجوّز في وقت الحاجة أن يبيّن أنّ المراد واحد من الرجال.

دليل آخر: وممّا يدلُّ على ذلك أنّ القول بجواز تأخير بيان تخصيص العموم يقتضي أن يكون المخاطب قد دلّ على الشيء بخلاف ما هو به، لأنّ لفظ العموم مع تجرّده يقتضي الاستغراق، فإذا خاطب به مطلقاً؛ لا يخلو من أن يكون دلّ به على الخصوص، وذلك يقتضي كونه دالاً بما لا دلالة فيه، أو يكون قد دلّ به على العموم، فقد دلّ على خلاف مراده، لأنّ مراده الخصوص فكيف يدلّ عليه بلفظ العموم؟!

فإن قيل: إنّما يستقرّ كونه دالاً عند الحاجة إلى الفعل.

قلنا: حضور زمان الحاجة ليس بمؤثّر في دلالة اللّفظ، فإن دلّ اللّفظ على العموم فيها؛ فإنّما يدلُّ لشيء يرجع إليه، وذلك قائم قبل وقت الحاجة.

على أنّ وقت الحاجة إنّما يعتبر في القول الّذي يتضمّن تكليفاً، فأمّا ما لا يتعلّق بالتكليف من الأخبار وضروب الكلام؛ يجب أن يجوّز تأخير بيان ضروب المجاز فيه عن وقت الخطاب إلى غيره من مستقبل الأوقات، وهذا يؤدّي إلى سقوط الاستفادة من الكلام، وأنّ وجوده في الفائدة كعدمه.

[في استدلال مَن قال بقبح تأخير بيان المجمل عن وقت الخطاب والجواب عنه]

وقد استدلّ من دفع جواز تأخير بيان المجمل بأن قال: خطاب العربيّ بالزنجيّة لا إشكال في قبحه، ومثله الخطاب بالمجمل، والعلّة الجامعة بينهما أنّه

خطاب لا يفهم منه المراد.

قالوا: وليس لأحد أن يفرّق بين الأمرين بأنّ الخطاب بالزنجية لا يفهم منه شيء من الفوائد، والمجمل يستفاد منه على كلّ حال، لأنّه تعالى إذا قال: ﴿**خُذْ مِنْ أَمْوالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ بِها**﴾[1]، و﴿**أَقِيمُوا الصَّلٰوةَ**﴾[2]؛ فالمخاطب يستفيد أنّه مأمور بأخذ الصدقة من المال، وإن جهل مبلغها، ووقف ذلك على البيان، وهو مكلّف للعزم على ذلك، وتوطين النفس على فعله متى بيّن له. وكذلك في الصلاة يعلم أنّه مكلّف لفعل هو عبادة، إلاّ أنّه لا يعرف كيفيّة هذه العبادة، وهو منتظر بيانها. والخطاب بالزنجيّة بخلاف هذا كلّه.

قالوا: وذلك أنّه يمكن في الخطاب بالزنجيّة مثل ما خرّجتموه في المجمل، لأنّ الحكيم إذا خاطب العربي بالزنجيّة؛ فلابدّ من أن يقطع المخاطب على أنّه قد قصد بخطابه ــ وإن كان بالزنجيّة ـ إلى أمره، أو نهيه، أو إخباره، ويجب عليه أن يعزم على فعل ما يتبيّن أنّه أمره به، والكفّ عمّا لعلّه يبيّن له أنّه نهاه عنه، وكرهه منه، ويوطّن نفسه على ذلك، وتتعلّق مصلحته به، فلا فرق بين الأمرين.

وإن فرّق بينهما بأنّ الفائدة في الخطاب بالزنجيّة أقلّ أو أشدُّ إجمالاً؛ جاز أن يقال: لا اعتبار في حسن الخطاب بكثرة الفائدة، لأنّه يحسن من الخطاب ما خرج من كونه عبثاً، وقليل الفائدة في هذا الباب ككثيرها.

والجواب: أنّ من المعلوم قبح خطاب العربيّ بالزنجيّة كما قرّرتم، ومن المعلوم ـ أيضاً ـ الّذي لا يختلف العقلاء في حسنه استحسان العقلاء من الملك أن يأمر بعض أُمرائه بالخروج إلى بعض البلدان، وأن يعمل في تدبيره على ما يكتب به إليه ويوصيه قبل خروجه، على ما تقدّم بيانه، ولا يجري ذلك في القبح مجرى خطاب العربيّ بالزنجيّة.

---

١. التوبة:١٠٣.   ٢. الأنعام:٧٢.

وإذا كنّا قد علمنا من حسن المثال الّذي ذكرناه، مثل الّذي علمناه من قبح خطاب العربيّ بالزنجيّة، ومعلوم أنّ الّذي أجزناه من تأخير بيان المجمل إنّما يشبه المثال الّذي أوردناه، دون الخطاب بالزنجيّة؛ فيجب حسن الخطاب بالمجمل، كما وجب حسن نظائره.

وبقي أن نعلّل قبح ما علمنا قبحه من خطاب العربيّ بالزنجيّة، ونعلّل حسن ما علمنا حسنه من أمر الملك لأميره، فيعلم من علّة ذلك ما يلحق به ما يشاركه في علّته.

وليس يجوز أن يعلّل قبح الخطاب بالزنجيّة بعلّة يلحق به الخطاب الّذي ذكرناه من أمر الملك لخليفته، لأنّ ما علمنا حسنه لا يجوز أن يكون فيه وجه قبح، وكذلك أن يعلّل حسن الأمثلة الّتي ذكرناها بما يلحق الخطاب بالزنجيّة بها، لأنّ ما علمنا قبحه لا يجوز أن يلحق بعلّة من العلل بما هو حسن في نفسه.

وتفسير هذه الجملة أنّا متى علّلنا قبح الخطاب بالزنجيّة بأنّا لا نفهم بها مراد المخاطب؛ وجدنا ذلك فيما علمنا حسنه ضرورة من خطاب الملك لخليفته، لأنّ خليفة الملك لا يعرف من خطابه المجمل الّذي حكيناه مراده الّذي أحاله في تفصيله على البيان. وإن علّلنا قبحه بأنّه ممّا لا فائدة فيه؛ فقد بيّنا أنّه يمكن أن يدّعى فيه فائدة، فإنّه لا يعدو أحد أقسام الكلام المعهودة، ولابدّ من أن يكون المخاطب ـ إذا كان حكيماً ـ مريداً لبعضها.

وإن علّلنا حسن الأمثلة الّتي علمنا حسنها بأنّها تفيد فائدة ما، أو ممّا يتعلّق مصلحة المخاطب بها، بأن يعتقد ويعزم على الامتثال عند البيان؛ فهذا كلّه قائم في الخطاب بالزنجيّة. فلابدّ من التعليل بما لا يقتضي قبح ما علمنا حسنه، ولا حسن ما علمنا قبحه.

[في وجه قبح خطاب العربي بالزنجية]

ويمكن تعليل قبح الخطاب بالـزنجيّة بأنّه غير مفهوم منـه نوع الخطاب، ولا أيُّ ضرب هو من ضروبه، ألا ترى أنّه لا يفصل المخاطب بين كونه أمراً أو نهياً أو خبراً أو استخباراً أو استفهاماً أو عرضاً أو تمنّيـاً، ويجوّز أن يكون شاتماً له وقاذفاً، كما يجوّز أن يكون مادحاً له ومثنياً عليه.

وهـذه النُكتة تبطل فـرقهم بين الأمرين بـأنّ الخطاب بـالزنجيّـة إذا وقع من حكيم، فلابدّ من أن يكون أمراً أو نهياً، فيجب على المخاطب أن يعزم على فعل ما يبيّن له، لأنّا قد بيّنّا أنّه قد يجوز أن يخلو الخطاب بالزنجيّة من كلّ تكليف وإلزام إلى أن يكون شتماً وقذفـاً و ما جرى مجراهما ممّا لا نفع فيه، فـلا يمكن أن يقال: إنّا نعزم على فعل مـا يبيّن لنا، وقد علمنـا أنّ المجمل يفصّل فيه بين أنـواع الخطاب وضروبه، وإنّما يلتبس على المخـاطب تفصيل ما تعلّق الأمر به ممّـا هو واقف على البيان، فهذه علّة صحيحة في قبح الخطاب بـالزنجيّة لا نجدها فيما علمنا حسنه من المثال.

وإن شئت أن تقول: العلّة في قبح الخطاب بالزنجيّة أنّ المخاطب لا يستفيد منه فائدة معيّنـة منفصلة، ولابدّ في كلّ خطاب من أن يستفاد منـه فائدة مفصّلة، وإن جاز أن يقترن بذلك فائدة أُخرى مجملة، والخطاب المجمل يستفاد منه فائدة معيّنة مفصّلـة، وإن استفاد أُخرى مجملـة لأنّه تعـالى إذا قال: ﴿**أَقِيمُوا الصَّلَوٰةَ**﴾ و﴿**خُذْ مِنْ أَمْوالِهِمْ صَدَقَةً**﴾ ، فقد استفاد المخـاطب أنّه مأمور، وقطع على ذلك، وأنّه مأمور بعبادة هي الصلاة أو الصدقة، وإن شكّ في صفتها.

فإن قيل: وأيُّ فـائدة في تقـديم الخطـاب بـالمجمل وتأخير بيـانـه إلى وقت الحاجة؟

قلنا: لابدّ من أن يتعلّق على الجملـة بذلك مصلحة دينيّـة حتّى يحسن تقديم

الخطـاب على وقت الحاجـة. وممّا يمكن أن يكـون وجهـاً لحسن ذلك أنّ المكلّف يعزم ويوطّن نفسه على الفعل إلى وقت الحاجة، وهذا العـزم وما يتبعه طاعة. وهو ـ أيضاً ـ مسهّل للفعل المأمور به.

وما لا يزال يصـول به المخالف من قوله: «إنّ العزم والاعتقـاد تابعان للفعل المعـزوم عليـه، فلا يكـونـان أصـلاً مقصوداً» غير صحيح، لأنّـا لم نجعل العـزم والاعتقاد أصلين، بل تابعين، لأنّه يستفيـد بالمجمل على كلّ حال وجوب الفعل عليه، و إن جهل صفاته، فيجب عليـه الاعتقاد والعزم تابعين لذلك، ولكنّهما على سبيل الجملة، لأنّه يعتقـد وجوب فعل على الجملة عليه ينتظر بيـانه، ويعزم على أدائه على هذا الوجه.

ومن قويّ مـا يلزمـونه أن يقـال لهم: إذا جوّزتم أن يخاطب بـالمجمل ويكون بيانه في الأُصول، ويكلّف المخاطب الـرجوع إلى الأُصول، فيعرف المراد، فما الّذي يجب أن يعتقد هذا المخاطب إلى أن يعرف من الأُصول المراد؟

فإن قالوا: يتوقّف عن اعتقاد التفصيل، ويعتقد على الجملة أنّه يمتثل ما يبيّن له.

قلنا: أيُّ فرق بين هذا القول وبين من جوّز تأخير بيان المجمل؟

فإذا قالوا: الفرق بينهما أنّـه إذا خوطب وفي الأُصول البيـان، فهو متمكّن من الرجوع إليها، ومعرفة المراد وأنتم تجيـزون خطابه بالمجمل من غير تمكّن من معرفة المراد.

قلنا: إذا كان البيان في الأُصول؛ فلابـدّ من زمان حتّى يرجع فيه إليها، فيعلم المراد، وهو في هـذا الزمان قصيراً كان أو طـويلاً مكلّف بالفعل، ومأمور بـاعتقاد وجوبـه، والعزم على أدائه، على طريق الجملة من غير تمكّن من معـرفة المراد وإنّما يصحّ أن يعرف المراد بعد هذا الزمان، فقد عاد الأمر إلى أنّه مخاطب بما لا يتمكّن

في الحال من معرفـة المراد به، وهـذا قول من جـوّز تأخير البيان، ولا فـرق في هذا الحكم بين طويل الزمان وقصيره.

فإن قالوا: هذا الـزمان الّـذي أشرتـم إليه لا يمكن فيـه معرفـة المراد، فيجري مجرى زمان مهلة النظر الّذي لا يمكن وقوع المعرفة فيه.

قلنا: ليس الأمـر كذلك لأنّ زمـان مهلة النظـر لابدّ منـه، ولا يمكـن أن تقع المعرفة الكسبيّة في أقصر منه، وليس كذلـك إذا كان البيان في الرُّجوع إلى الأُصول لأنّه تعـالى قادر على أن يقرن البيان إلى الخطـاب، فلا يحتاج إلى زمان للـرّجوع إلى تأمّل الأُصول.

ثمّ يقال له: إذا كان تمكّنه من الـرجوع إلى الأُصول في معرفـة البيان وإن طال الزمان كافياً في حسن الخطاب؛ فألاّ جاز أن يخاطب بالزنجيّة، ويكلّفه الرُّجوع في التفسير إلى من يعرف لغة الزنج أو أن يتعلّم لغـة الزنج ومواضعتهم، فليس ذلك بأبعد من تكليفه الرُّجوع إلى الأُصول الّتي ربما طال الزمان في معرفة المراد منها.

فإن قالوا: هذا تطويل في البيان.

قلنا: وتكليفه الرجوع إلى تصفُّح الأُصول ومعـرفة المراد منها تطويل في البيان فإذا جاز ذلك لمصلحة؛ جاز هذا.

فإن قالوا: الخطاب بالـزنجيّة وإن أمكن معرفة المراد بـه من جهة مترجم، أو بتعلُّم مواضعة الزنج قبيح، لأنّ المخاطب لا يستفيد به شيئاً من الفوائد.

قلنا: هذا صحيح، وبه فرقنا بين الخطاب با لمجمل وبالزنجيّة.

وإنّما لم نذكر ما حكي في الكتب من طـرق مختلفة لمن أجاز تأخير البيان من تعويل على أخبار آحاد وذكر أوقات الصلاة، وأشياء مختلفة مذكورة، لأنّه لا شيء من ذلك كلّـه يـدلُّ على مـوضع الخلاف. وقـد تكلّم عليـه بما يبطلـه فـلا معنى للتطويل بذكره.

الفصل الثالث عشر:

في جواز سماع المخاطب العامّ وإن لم يسمع الخاصّ

اختلف الناس في هذه المسألة ، فقال قوم من الفقهاء: إنّ تخصيص العامّ إذا لم يكن بالأدلّـة العقليّة؛ فـلا يجوز أن يسمع العامّ إلاّ مع الخاصّ، بل يصرف الله ـ تعالى ـ عن سماع ذلك إلى حين سماع الخاصّ، وهو قول أبي عليّ الجبائيّ وقول أبي هاشم الأوّل.[١]

وقـال آخـرون: يجوز أن يسمع العـامّ وإن لم يسمع الخاصّ، ويكـون مكلّفـاً لطلب الخاصّ وتأمُّله في الأُصول، فإن وجده عمل به؛ وإلاّ عمل في ظاهر العامّ، وهو قول النظّام وقول أبي هاشم الأخير.[٢]

والّذي يدلُّ على صحّة المذهب الثاني أنّه لا خـلاف في حسن خطابه بالعامّ وفي أدلّة العقول تخصيصه، سـواء استدلّ المكلّف بالعقل على ذلك أو لم يستدلّ، لأنّ التمكّن من معرفة المراد في الحالين حاصل، فكذلك الحكم إذا خاطبه بالعامّ وفي الأُصـول التخصيص، سواء أسمعـه المخصّص أم لا، لأنّ التمكّن من العلم بالمراد حاصل. وإذا لم يقتض مـا اتّفقنا عليه إباحـة الجهل، ولا كان مثل خطاب العربيّ بالزنجيّة؛ فكذلك ما قلناه.

---

١. وهو مختار أبو الهذيل العلاّف كما في المحصول:١/ ٤٩٩.

٢. وهو مختار أبي الحسين البصري في المعتمد:١/ ٣٣١، والرازي في المحصول:١/ ٤٩٩. وإليه ذهب من الإمامية السيـد المرتضى هنا، وتبعه تلميذه شيخ الطائفة في العـدة:٢/ ٤٦٦، والعلاّمة الحلّي في نهاية الوصول إلى علم الأُصول:٢/ ٤٧٩.

الفصل الرابع عشر:

في أنّ تعليق الحكم بصفة
لا يدلُّ على انتفائه بانتفائها

اختلف الناس في ذلك، فقال قوم: إنّ انتفاء الصفة الّتي علّق الحكم عليها لا يدلُّ على انتفاء الحكم عمّا ليس له تلك الصفة، وإنّما يفيد تعليقه بها إثبات الحكم فيما وجدت فيه، من غير إفادة الحكم في غيره نفياً ولا إثباتاً. وإلى هذا المذهب ذهب أبو عليّ الجُبّائيّ وابنه أبو هاشم والمتكلّمون كلُّهم إلاّ من لعلّه شذّ منهم، وهو الصحيح المستمرّ على الأُصول. وقد صرّح بهذا المذهب أبو العبّاس بن سريج[١]، وتبعه على ذلك جماعة من شيوخ أصحاب الشافعيّ كأبي بكر الفارسيّ[٢] والقفّال وغيرهما.[٣]

١. في النسخ والمطبوع: بن شريح والصحيح ما أثبتناه. وهو أحمد بن عمر بن سريج البغدادي، أبو العباس فقيه الشافعية في عصره ومتكلمهم، وكان يلقب بالباز الأشهب، ولي القضاء بشيراز، له تصانيف كثيرة ومناظرات مع محمد بن داود الظاهري. ولد في بغداد سنة ٢٤٩هـ وتوفّي بها سنة ٣٠٦هـ. الأعلام:١/ ١٨٥؛ تذكرة الحفاظ:٢/ ٦٨٩ وج٣/ ٨١١؛ سير أعلام النبلاء:١٤/ ١٧٢؛ تاريخ بغداد:٥/ ٤٣برقم ٢٣٦٠؛ إكمال الكمال:٤/ ٢٧٦وغيرها.

٢. هو أحمد بن الحسين بن سهل، أبو بكر الفارسي الشافعي، له مصنّفات منها: «عيون المسائل» في نصوص الشافعي، والأُصول . توفّي سنة ٣٠٥هـ. الأعلام:١/ ١١٤.

٣. وإليه ذهب أبو حنيفة وأصحابه وجماهير المعتزلة. وهو مختار القاضي أبي حامد المروزي وأبي بكر الباقلاني، والقاضي عبد الجبار، والقاضي أبي بكر في التقريب والإرشاد:٣/ ٣٣٢، وأبي الحسين البصري في المعتمد:١/ ١٥٠، والغزالي في المستصفى:٢/ ١٩٧، وفخر الدين الرازي في المحصول:١/ ٢٦١، ومن الإمامية السيد المرتضى والعلامة الحلّي في نهاية الوصول إلى علم الأُصول:١/ ٤٧١.

وذكر أبو العباس بن سريج انّ الحكم إذا علّق بصفة فإنّها يدلّ على ما تناوله لفظه إذا تجرّد وقد يحصل فيه قرائن يدلُّ معها على أنّ ما عداه بخلافه، نحو قوله تعالى: **﴿إنْ جاءَكُمْ فاسِقٌ بِنبأٍ فَتبَيَّنُوا﴾**[١]، وقوله جلّ اسمه: **﴿وَإِنْ كُنَّ أُولاتِ حملٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ﴾**[٢]، وقوله تعالى: **﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾**[٣]، وقوله تعالى: **﴿فَلَمْ تَجِدُوا ماءً فَتيَمَّمُوا صَعيداً﴾**[٤]. وقولهﷺ: «في سائمة الغنم الزّكاة».[٥]

قال: وقد يقتضي ذلك أنّ حكم ماعداه مثل حكمه، نحو قوله تعالى: **﴿وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّداً﴾**[٦]، وقوله تعالى: **﴿فَلاٰ تَقُلْ لَهُما أُفٍّ﴾**[٧]، وقوله تعالى: **﴿فَلاٰ تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ﴾**.[٨] وهذا تصريح منه تعالى بالمذهب الصَّحيح، وأنّ القول ـ إذا تجرّد ـ لم يقتض نفياً ولا إثباتاً فيما عدا المذكور، وأنّ بالقرائن تارة يعلم النفي، وأُخرى الإثبات. وقد أضاف ابن شريح قوله هذا إلى الشافعيّ، وتأوّل كلامه المقتضي بخلاف ذلك وبناه عليه.

وذهب أكثر أصحاب الشافعيّ وجمهورهم إلى أنّ تعليق الحكم بصفة دالٌّ بمجرّده على نفي الحكم عمّا ليس له تلك الصفة.[٩]

وفيهم من ذهب إلى أنّ الاسم في هذا الباب كالصفة.

---

١. الحجرات:٦.
٢. الطلاق:٦.
٣. الطلاق:٢.
٤. المائدة:٦.
٥. تهذيب الأحكام:١/ ٢٣٤برقم ٦٤٣.
٦. المائدة:٩٥.
٧. الإسراء:٢٣.
٨. التوبة:٣٦.
٩. وهو قول الشافعي ومالك وأحمد بن حنبل وأبي الحسن الأشعري وأبي عبيد القاسم بن سلام الهروي وجماعة من الفقهاء والمتكلّمين. راجع: عدة الأُصول:٢/ ٤٦٩؛ نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ١/ ٤٧٠؛ التبصرة:٢١٨.

ومن الإمامية ذهب الشيخ المفيد إلى هذا القول في التذكرة:٣٩.

وفيهم من فرّق بين الاسم والصفة.

والّذي يدلُّ على صحّة ما اخترناه أنّه قد ثبت أنّ تعليق الحكم بالاسم اللَّقب لا يدلُّ على أنّ ماعداه بخلافه، وثبت أنّ الصفـة كالاسم في الابانة والتميز، و إذا ثبت هذان الأمران صحّ مذهبنا.

والّذي يدلّ على الأوّل أنّ تعليق الحكم بالاسم لو دلّ على أنّ ماعداه بخلافه؛ لوجب أن يكون قول القائل: «زيدٌ قـائم» و «عمروٌ طويلٌ» و«السُّكَّرُ حلوٌ» مجازاً، معـدولاً به عن الحقيقـة، فإنّه قـد يشـارك زيداً وعمـراً في القيام والطـول غيرهما، ويشـارك السُّكَّـر في الحلاوة غيره. ويجب ــ أيضـاً ــ أن لا يمكن أن نتكلّم بهذه الألفاظ على سبيـل الحقيقة، ومعلوم ضرورة خـلاف ذلك من مذهب أهـل اللُّغة وأنّ هذه الألفاظ حقيقة،وممّا لا يجب كونها مجازاً. ويلزم على هذا المذهب أن يكون أكثر الكلام مجازاً، لأنّ الإنسان إذا أضاف إلى نفسه فعلاً من قيام، وأكل، وضرب، وما جـرى مجرى ذلك، ليس يضيف إليهـا إلاّ ما لـه فيه مشـارك، والإضافـة إليه يقتضي ظاهـرها ــ على مذهب من قـال بدليل الخطـاب ـ نفي ذلك الأمـر عمّن عداه، فلا تكون هـذه الأوصاف في موضع من المواضع إلاّ مجازاً، وهذا يقتضي أنّ الكلام كلّه مجاز.

ويدلُّ ــ أيضاً ـ على ذلك أنّ من المعلوم أنّـه لا يحسن أن يخبر مخبر بأنّ زيداً طويلٌ إلاّ وهـو عالم بطولـه، فلو كان قـوله:«زيد طـويل» كما يقتضي الإخبار عن طول زيد، يقتضي نفي الطول عن كلّ مـن عداه؛ لوجب أن لا يحسن منه أن يخبر بأنّ زيـداً طويلٌ إلاّ بعـد أن يكون عـالماً بأنّ غيره لا يشاركـه في الطول ويجب أن يكون علمه بحال غير المذكور شرطاً في حسن الخبر، كما كان علمه بحال المذكور شرطاً في حسن الخبر، ومعلوم خلاف ذلك.

وأيضاً فإنّ ألفـاظ النفي مفارقة لألفاظ الإثبـات في لغة العرب، ولا يجوز أن يفهم من ألفاظ الإثبـات النَّفي كما لا يفهم من لفظ النفي الإثبات، وقولنـا: «زيدٌ طويلٌ» لفظـه لفظ إثبات، فكيف يعقل منـه نفي الحكم عن غير المذكور، وليس هاهنا لفظ نفي.

ويمكن أن يستدلّ بهذه الطريقة خـاصّة على أنّ تعليق الحكم بصفة لا يدلُّ على نفيه عمّا ليست له، من غير حمل الصفة على الاسم.

وربما قوّي ــ أيضاً ـ ما ذكـرناه بأنّ أحداً من العلماء لم يقل في ذكـر الأجناس الستّة في خبر الربا أنّ تعليق الحكم بها يـدلُّ على نفي الربا عن غيرها، لأنّ العلماء بين رجلين: أحدهما يقـول ببقاء غير هـذه الأجناس على الإبـاحة، والآخـر يقيس عليها غيرها.

فإن تعلّق من سوّى بين الاسم والصفة بأنّ جماعة من أهل العلم استدلّوا على أنّ غير الماء لا يطهِّر كالماء بقوله تعالى: ﴿**وَأَنْزَلْنا مِنَ السَّماءِ ماءً طَهُوراً**﴾[1]، فنفوا الحكم عن غير الماء وهو معلّق بالاسم لا بالصفة؛ فالجواب أنّ من فعل ذلك فقد أخطأ في اللّغة، وقـد حكينا أنّ في النـاس من يسوّي مخطئـاً بين الاسم والصفة في تعلُّق الحكم بكلّ واحد منهما.

ويمكن أن يكـون من استـدلّ بهذه الآية إنّما عـوّل على أنّ الاسم فيهـا يجري مجرى الصفة، لأنّ مطلق اسم الماء يخالف مضافه، فأجراه مجرى كون الإبل سائمة وعاملة.

وأمّا الدلالـة على أنّ الصفة كالاسم في الحكم الّذي ذكـرناه؛ فهي أنّ الغرض من وضع الأسماء في أصل اللّغة هو التمييـز والتعريف، وليمكنهم أن يخبروا عمّن

---

١. الفرقان:٤٨.

غـاب عنهم بـالعبـارة، كما أخبروا عن الحاضر بالإشـارة، فـوضعـوا الأسماء لهذا الغرض، ولمّا وقع الاشتراك بـالاتّفاق في الأسماء؛ بطل الغـرض الّذي هـو التمييز والتعريف، فـاحتاجوا إلى إدخـال الصفات، وإلحاقها بـالأسماء ليكون الاسم مع الصفة بمنـزلة الاسم لـو لم يقع فيه اشتراك، ولـولا الاشتراك الواقع في الأسماء؛ لما احتيج إلى الصفة، ألا تـرى أنّه لـو لم يكن في العالم من اسمـه «زيدٌ» إلاّ شخص واحد، لكفى في الإخبار عنه أن يقال: «قـام زيد» ولم يحتج إلى إدخال الصفة فبان بهذه الجملـة أنّ الصفـة كالاسم في الغـرض، وأنّ الصفـات كبعض الأسماء، فإذا ثبت ما ذكرناه في الاسم؛ يثبت فيما يجري مجراه، ويقوم مقامه.

وممّا يبيّن أنّ الاسم كالصفة أنّ المخبر قد يحتاج إلى أن يخبر عن شخص بعينه، فيذكره بلقبه، وقد يجوز أن يحتاج إلى أن يخبر عنه في حال دون آخر، فيذكره بصفته، فصارت الصفة مميّزة للأحوال، كما أنّ الأسماء مميّـزة للأعيان، فحلاّ محلاً واحداً في الحكم الّذي ذكرناه.

وممّا يدلُّ ابتداء على بطلان دليل الخطاب أنّ اللّفظ إنّما يدلُّ على ما يتناوله أو على ما يكون بأن يتناوله أولى، فأمّا أن يـدلّ على ما لم يتناوله ولا هو بالتناول أولى؛ فمحال، وإذا كان الحكـم المعلّق بصفة لم يتناول غير المذكور، ولا هو بـأن يتناوله أولى؛ لم يدلّ إلاّ على ما اقتضاه لفظه.

وشرح هذه الجملة أنّ قوله ﷺ: «في سائمة الغنـم الزكاة» معلوم حسّاً وإدراكاً أنّه لم يتنـاول المعلوفة، ولا يمكن الخلاف فيما يدخل تحت الحسّ، ولا هـو بتناولها أولى، بدلالـة أنّه لـو قالﷺ:«في سـائمة الغنـم الـزكـاة وفي معلـوفتها»؛ لما كـان متناقضاً، ومن شأن اللّفظ إذا دلّ على ما لم يتناولـه بلفظه لكنّه بأن يتناوله أولى أن

يمنع من التصريح بخلافه، ألا ترى أنّ قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾[١] لمّا تناول النهي عن التأفيف بلفظه، وكان بأن يتناول سائر المكروه أولى، لم يجز أن يتبعه ويلحقه بأن يقول: «لا تقل لهما أُفٍّ واضربهما واشتمهما،» لأنّه نقض لما تقدّم. فبان أنّ قولهﷺ: «في سائمة الغنم الزكاة» ليس بتناوله للمعلوفة أولى.

والّذي يدلُّ على أنّ اللّفظ لا يدلّ على ما لا يتناوله ولا يكون بالتناول أولى أنّه لو دلّ على ذلك لم ينحصر مدلوله، لأنّ ما لا يتناوله اللّفظ لا يتناهى، وليس بعضه بأن يدلّ عليه اللّفظ مع عدم التناول بأولى من بعض.

وممّا يدلّ ــ أيضاً ــ على ما ذكرناه حسن استفهام القائل: «ضربتُ طوالَ غلماني ولقيتُ أشراف جيراني» فيقال: «أضربت القصار من غلمانك أو لم تضربهم؟، ولقيت العامّة من جيرانك أو لم تلقهم؟»، فلو كان تعليق الحكم بالصفة يقتضي وضعه نفي الحكم عمّا ليس له تلك الصفة كاقتضائه ثبوته لما له تلك الصفة؛ لكان هذا الاستفهام قبيحاً، كما يقبح أن يستفهمه عن حكم ما يتعلّق اللّفظ به، فلو كان الأمران مفهومين من اللّفظ؛ لاشتركا في حسن الاستفهام وقبحه.

فإن قيل: إنّما يحسن الاستفهام عن ذلك لمن لم يقل بدليل الخطاب، فأمّا من تكلّم بما ذكرتموه من الذاهبين إلى دليل الخطاب فهو لا يستفهم عن مراده إلّا على وجه واحد، وهو أن يكون أراد على سبيل المجاز خلاف ما يقتضيه دليل الخطاب، فحسن استفهامه لذلك.

قلنا: حسن استفهام كلّ قائل أطلق مثل هذا الخطاب معلوم ضرورة، سواء علمنا مذهبه في دليل الخطاب أو شككنا فيه، وأهل اللّغة يستفهم بعضهم بعضاً

---

١. الإسراء:٢٣.

في مثل هذا الخطاب، وليس لهم مذهب مخصوص في دليل الخطاب.

فأمّا تجويزنا أن يكون المخاطب عدل عن الحقيقة إلى المجاز، وأنّ هذا هو علّة حسن الاستفهام؛ فباطل، لأنّه يقتضي حسن دخول الاستفهام في كلّ كلام، لأنّه لا كلام نسمعه إلاّ ونحن نجوّز من طريق التقدير أن يكون المخاطب به أراد المجاز، ولم يرد الحقيقة، وفي علمنا بقبح الاستفهام في مواضع كثيرة دلالة على فساد هذه العلّة. على أنّ المخاطب لنا إذا كان حكيماً، وأراد المجاز بخطابه؛ قرن به ما يدلّ على أنّه متجوّز، ولا يحسن منه الإطلاق.

[في أدلّة من قال بدلالة الوصف على المفهوم والجواب عنها]

وقد استدلّ المخالف لنا في هذه المسألة بأشياء:

منها: أنّ تعليق الحكم بالسوم لو لم يدلّ على انتفائه إذا انتفت الصفة؛ لم يكن لتعليقه بالسوم معنى، وكان عبثاً.

ومنها: أنّ تعليق الحكم بالسوم يجري مجرى الاستثناء من الغنم، ويقوم مقام قوله: «ليس في الغنم إلاّ السائمة الزكاة» فكما أنّه لو قال ذلك، لوجب أن تكون الجملة المستثنى منها بخلاف الاستثناء، فكذلك تعليق الحكم بصفة.

ومنها: أنّ تعليق الحكم بالشرط لمّا دلّ على انتفائه بانتفاء الشرط، فكذلك الصفة، والجامع بينهما أنّ كلّ واحد منهما كالآخر في التخصيص، لأنّه لا فرق بين أن يقول: «في سائمة الغنم الزكاة»، وبين أن يقول: «فيها إذا كانت سائمة الزكاة».

ومنها: ما روي عن النبيّ ﷺ عند نزول قوله تعالى: **﴿اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبعينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللهُ لَهُمْ﴾**[1] أنّه قال: «لأزيدنّ

---

١. التوبة: ٨٠.

على السبعين»[١]، فلـو لم يعلمﷺمن جهـة دليل الخطـاب أنّ مـا فـوق السبعين بخلافها؛ لم يقل ذلك.

ومنها: ما روي عن عمر بـن الخطّاب: أنّ يعلى بن منية[٢] سأله، فقال له:«ما بـالنا نقصّر، وقـد أمنّـا، فقال لـه: «عجبتُ ممّـا عجبتَ منـه، فسألت عنه رسـول الله ﷺ، فقال: صـدقة تصدّق الله بها عليكـم، فاقبلوا صـدقته»[٣]، فتعجّبهما من ذلك يدلُّ على أنّهما فهما من تعلّق القصر بالخوف أنّ حال الأمن بخلافه.

ومنها: ما روي أنّ الصحابة كلّهم قـالوا: «الماء من الماء منسوخ»[٤] ولا يكون ذلك منسـوخـاً إلاّ من جهـة دليل الخطـاب، وأنّ لفظ الخبر يقتضي نفي وجـوب الاغتسال بالماء من غير إنزال الماء.

ومنها: أنّ الأُمّة إنّما رجعت في أنّ التيمُّم لا يجب إلاّ عند عـدم الماء إلى ظاهر قوله تعالى:﴿فَلَمْ تَجِدُوا مـاءً فَتَيَمَّمُوا﴾[٥]، وكـذلك الصيـام في الكفّارة، وأنّـه لا يجزي إلاّ عند عدم الرقبة إنّما رجع فيه إلى الظاهر.

والجواب عن الأوّل: أنّ في تعليق الحكم بالسَّـوم فائدة، لأنّا بـه نعلم وجوب الزَّكاة في السائمة، وما كنّا نعلم ذلك قبله. ويجوز أن يكون حكـم المعلوفة في الزكاة

---

١. الدر المنثـور:٣/ ٢٦٤؛ تفسير الرازي:١٦/ ١٤٧. ولاحظ تعليق الشيخ الطـوسي على الحديث في التبيان:٥/ ٢٦٨ ،والسيد الطباطبائي في الميزان:٩/ ٣٥٤.

٢. هو يعلى بن أُمية بن أبي عبيدة بن همام بن الحارث التميمي الحنظلي، ويقال له: يعلى بن منية وهي أُمّه وقيل أُمّ أبيه، صحابي أسلم بعد الفتح، وكان والياً في زمن الخلفاء الثلاثة وخرج مع عائشة في وقعـة الجمل ثم شهد صفين مع علي ويقـال: قتل بها وقيل: إنّـه مات سنـة ٤٧هــ له روايـات عديدة في صحاح أهل السنة. الإصابة:٦/ ٥٣٩؛ الاعلام:٨/ ٢٠٤.

٣. صحيح مسلم:٢/ ١٤٣، بـاب صلاة المسـافر؛ سنن ابن مـاجة:١/ ٣٣٩بـرقم ١٠٦٥؛ سنن أبي داود:١/ ٢٦٩برقم ١١٩٩؛ عوالي اللآلي:٢/ ٦١برقم ١٦٤.

٤. شرح صحيح مسلم للنووي:٤/ ٣٧.

٥. المائدة:٦.

حكم السائمة، وإن علمناه بدليل آخر.

وليس يمتنع في الحكمين المتماثلين أن يعلما بدليلين مختلفين بحسب المصلحة، ألا ترى أنّ حكم ما لا يقع عليه النصّ من الأجناس في الربا حكم المنصوص عليه، ومع ذلك دلّنا على ثبوت الربا في الأجناس المذكورة بالنصّ، ووكلنا في إثباته في غيرها إلى دلالة أُخرى من قياس أو غيره.

والجواب عن الثاني: أنّ الاستثناء عن العموم لم يدلّ بلفظ نفسه على أنّ ما لم يتناوله بخلاف حكمه، وإنّما دلّ العموم على دخول الكلّ فيه، فلمّا أخرج الاستثناء بعض ما تناوله العموم؛ علمنا حكم المستثنى بلفظ الاستثناء وتناوله، وعلمنا أنّ حكم ما لم يتناوله بخلافه بلفظ العموم.

مثال ذلك: أنّ القائل إذا قال: «ضربت القوم إلاّ زيداً»، فإنّما يعلم بالاستثناء أنّ زيداً ليس بمضروب، ويعلم أنّ ما عداه من القوم مضروب بظاهر العموم، لا من دليل الخطاب في الاستثناء، وليس هذا موجوداً في قوله ﷺ:«في سائمة الغنم الزكاة» لأنّه ﷺ ما استثنى من جملة مذكورة، ولو كان لسائمة الغنم اسم يختصّ بها من غير إضافة إلى الغنم؛ لتعلّق الزكاة به. وليس كلّ شيء معناه معنى الاستثناء له حكم الاستثناء، لأنّ للاستثناء ألفاظاً موضوعة له، فما لم يدخل فيه؛ لم يكن مستثنى منه ولا يكون الاستثناء وارداً إلاّ على جملة مستقلّة بنفسها، وكلّ هذا إذا وجبت مراعاته؛ لم يجز أن يجري قوله ﷺ:«في سائمة الغنم الزكاة» مجرى الجمل المستثنى منها.

والجواب عن الثالث: أنّ الشرط عندنا كالصفة في أنّه لا يدلُّ على أنّ ماعداه بخلافه، وبمجرّد الشرط لا يعلم ذلك، وإنّما نعلمه في بعض المواضع بدليل منفصل، لأنّ تأثير الشرط أن يتعلّق الحكم به، وليس يمتنع أن يخلفه وينوب عنه شرط آخر يجري مجراه، ولا يخرج من أن يكون شرطاً، ألا ترى أنّ قوله تعالى:

﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجالِكُم﴾[١] إنّما منع من قبول الشاهد الواحد حتّى ينضمّ إليه الآخر، فانضمام الثاني إلى الأوّل شرط في القبول، ثمّ يعلم أنّ ضمّ امرأتين إلى الشاهد الأوّل يقوم مقام الثاني، ثم يعلم بدليل أنّ ضمّ اليمين إلى الشاهد الواحد يقوم مقام الثاني، فنيابة بعض الشُّروط عن بعض أكثر من أن يحصى.

والصحيح أنّ الحكم إذا علّق بغاية أو عدد، فإنّه لا يدلُّ بنفسه على أنّ ماعداه بخلافه، لأنّا إنّما نعلم أنّ مازاد على الثمانين في حدّ القاذف لا يجوز، لأنّ مازاد على ذلك محظور بالعقل، فإذا وردت العبادة بعدد مخصوص خرجنا عن الحظر بدلالة، وبقينا فيما زاد على ذلك العدد على حكم الأصل، وهو الحظر، وكذلك إذا قال الرجل لغلامه: «أعط زيداً مائة درهم» فإنّا نعلم حظر الزائد على المذكور بالأصل. ولو قال: «أعطيت فلاناً مائة درهم»؛ لم يدلّ لفظاً ولا عقلاً على أنّه لم يعطه أكثر من ذلك.

فأمّا تعليق الحكم بغاية فإنّما يدلُّ على ثبوته إلى تلك الغاية، وما بعدها يعلم انتفاؤه أو إثباته بدليل. وإنّما علمنا في قوله تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الأَبْيَضُ مِنَ الْخيطِ الأَسْودِ﴾[٢]، وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصيامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾[٣]، وقوله سبحانه: ﴿حَتّىٰ يَطْهُرْنَ﴾[٤] أنّ ما بعد الغاية بخلافها بدليل، وما يعلم بدليل غير ما يدلُّ اللّفظ عليه، كما نعلم أنّ ما عدا السائمة بخلافها في الزكاة، وإنّما علمناه بدليل.

ومن فرّق بين تعليق الحكم بصفة وبين تعليقه بغاية ليس معه إلاّ

---

١. البقرة:٢٨٢. ٢و٣. البقرة:١٨٧.

٤. البقرة:٢٢٢.

الدعوى،وهو كالمناقض، لفرقه بين أمرين لا فرق بينهما.

فإذا قال: فأيُّ معنى لقوله تعالى: ﴿**ثُمَّ أَتِمُّوا الصيام إِلَى اللَّيل**﴾ إذا كان ما بعد اللّيل يجوز أن يكون فيه الصَّوم.

قلنا: وأيُّ معنى لقولهﷺ: «في سائمة الغنم الزكاة»، والمعلوفة مثلها.

فإن قيل: لا يمتنع أن يكون المصلحة في أن يعلم ثبوت الزكاة في السائمة بهذا النصّ، ويعلم ثبوتها في المعلوفة بدليل آخر.

قلنا: كذلك لا يمتنع فيما علّق بغاية حرفاً بحرف.

والصحيح أنّ تعليق الحكم بالصفة لا يدلّ على أنّ ماعداه بخلافه على كلّ حال، بخلاف قول من يقول: إنّه يدلُّ على ذلك إذا كان بياناً، وإنّما قلنا ذلك، لأنّ ما وضع له القول لا يختلف بأن يكون مبتدأً أو بياناً، وإذا لم يدلّ تعليق الحكم بالصفة على نفي ماعداه؛ فإنّما لم يدلّ على ذلك، لشيء يرجع إلى اللّفظ، فهو في كلّ موضع كذلك.

والجواب عن الرابع: أنّ ما طريقه العلم لا يرجع فيه إلى أخبار الآحاد، لا سيّما إذا كانت ضعيفة، وهذا الخبر يتضمّن أنّهﷺ يستغفر للكفّار، وذلك لا يجوز، وأكثر ما فيه أنّهﷺ عقل أنّ مافوق السبعين بخلاف السبعين، فمن أين أنّه فهم ذلك من ظاهر الخبر من غير دليل سواه؟!

ولقائل أن يقول: إنّ الاستغفار لهم كان في الأصل مباحاً، فلمّا ورد النصّ بحظر السبعين؛ بقي ما زاد عليه على الأصل.

وقد روي في هذا الخبر أنّهﷺ قال:«لو علمت أنّي إن زدت على السبعين يغفر الله لهم؛ لفعلت»[1]، وعلى هذه الرواية لا شبهة في الخبر. والنبيّ ﷺ أفصح وأفطن

---

١. انظر: صحيح البخاري:٢/ ١٠٠، باب في الجنائز، و ج٥/ ٢٠٦، باب تفسير القرآن؛ سنن الترمذي:٤/ ٣٤٣ برقم ٥٠٩٥؛ سنن النسائي:٤/ ٦٨؛ بحارالأنوار:٣٠/ ٥٧٢.

لأغـراض العــرب، من أين يجوز عليـه مثل ذلك؟! لأنّ معنى الآيــة النهي عن الاستغفار للكفّـار، فإنّك لو أكثرت في الاستغفـار للكفّار، ما غفـر الله لهم، فعبّـر عن الإكثـار بالسبعين، ولا فـرق بينهـا وبين مازاد عليهـا، كما تقـول العرب: «لـو جئتني سبعين مرّة ما جئتك» ولا فرق بين الأعداد المختلفة في هذا الغرض، فكأنّه يقول: «لو جئتني كثيراً أو قليلاً ما جئتك» وأيُّ عدد تضمّنه لفظه، فهو كغيره.

والجواب عن الخامس: أنّه ـ أيضاً ـ خبر واحد لا يحتجّ بمثله في هذا الموضع. ومع ذلك لا يـدلّ على مـوضع الخلاف، لأنّـا لا نعلم أنّ تعجبهما من القصر مع زوال الخوف لأجل تعليق القصر بالخوف، ويجوز أن يكون تعجّبهما لأنّهما عقلا من الآيـات الـواردات في إيجاب الصـلاة وجـوب الإتمام في كلّ حـال، واعتقـدا أنّ المستثنى من ذلك هو حال الخوف، فتعجّبا لهذا الوجه.

والجواب عن السادس: أنّـه إذا صحّ قولهم: «إنّ الماء من الماء منسـوخ»؛ من أين لهم أنّهم عقلوا من ظـاهره نفي وجـوب الغسل من غير الماء؟ ولعلّهم علموه بدليل سوى اللّفظ، لأنّهم إذا حكموا بأنّه منسوخ؛ فـلابدّ من أن يكونوا قد فهموا أنّ ماعداه بخلافه، فمن أين أنّهم فهموا ذلك باللّفظ دون دليل آخر؟

وقـد روي هذا الخبر بلفظ آخـر، وهـو «إنّما الماء من الماء»[١] وبدخول لفظة «إنّما» يعلم أنّ ماعـداه بخلافه، لأنّ القائل إذا قـال «إنّما لك عندي درهـم» يفهم من قوله«وليس لك سواه» . وعلى هذا الوجه تعلّق ابن عبّاس رضي الله عنه في نفي الربا عن غير النسية، لقوله صلى الله عليه وآله: «إنّما الربا في النسية».[٢]

---

١. صحيح مسلم:١/ ١٨٥، بـاب إنّما الماء من الماء ؛ سنن ابن ماجـة:١/ ١٩٩، باب الماء من الماء؛ سنن أبي داود:١/ ٥٥برقم ٢١٧. ولاحظ تهذيب الأحكام:١/ ٨٤برقم ٢٢٠.

٢. صحيح مسلم:٥/ ٤٩، باب بيع الطعام مثـلاً بمثل؛ سنن الترمذي:٢/ ٣٥٦برقم ١٢٥٩. ولاحظ التهذيب:١/ ٨٤برقم ٢١٩.

وقد روي هذا الخبر بلفظ آخر، وهو أنّه ﷺ قال: «لا ماء إلاّ من الماء»، وعلى هذا اللّفظ لا شبهة في الخبر. إنّ الصحابة لم تبينّ جهة قولها في هذا الخبر أنّه منسوخ، وهل النسخ يتناوله أو دليله، أو ما علم منه بقرينة، وقد علمنا أنّ المذكور من الحكم في اللّفظ وهو وجوب الغسل بالماء من إنزال الماء، ليس بمنسوخ، فمن أين أنّ النسخ تناول دليل اللّفظ دون ماعلم بقرينة؟

وليس لهم أن يقولوا: «المراد بذلك الاقتصار من الماء على الماء»، لأنّهم ليسوا بأولى منّا أن نقول: «المراد به أنّ التوضّؤ من الماء منسوخ بوجوب الاغتسال منه» فقد روي أنّهم كانوا يتوضّأون من التقاء الختانين، فأوجب ﷺ الغسل في ذلك.

والجواب عن السابع: أنّ آية التيمُّم وآية الكفّارات بُيّن فيهما حكم الأصل وحكم البدل، لأنّه تعالى أوجب الطهارة عند وجود الماء، وأوجب التيمُّم عند عدمه. وكذلك في الكفّارة لأنّه أوجب الرقبة في الأصل، وعند عدمها أوجب الصيام، فعلمنا حكم البدل والمبدل جميعاً بالنصّ، وليس لدليل الخطاب في هذا مدخل.

الباب السادس

الكلام في النسخ وما يتعلّق به

[وفيه سبعة عشر فصلاً]

الفصل الأوّل:

في حدّ النَّسخ ومهمّ أحكامه

اعلم أنّـه لا حاجـة بنـا إلى بيان معنى النسخ في أصل اللّغـة[1]، ففي ذلك خلاف لا فـائدة في بيان الصحيح منـه، والمحتاج إليه بيـان حدّه في الشرع، وعلى مقتضى الأدلّة الشرعيّة.

والـدّليل المـوصـوف بأنّـه ناسـخ هـو ما دلّ على أنّ مثل الحكـم الثابـت بالنصّ الأوّل غيـر ثابت في المستقبـل، على وجـه لولاه لكـان ثابتـاً بالنصّ الأوّل

---

١. النسخ في اللغة يستعمل على وجهين: أحداهما: الإزالة كما في «نسخت الشمس الظل» أي أزالته. و الآخر: النقل والتحويل. نحو: «نسخت الكتاب» أي نقلت مـا فيه إلى كتاب آخر، ومنها تناسخ المواريث أي تحويلها ونقلهـا من وارث إلى آخر. راجع عدة الأُصول:٢/ ٤٨٥، نهايـة الوصول إلى علم الأُصول:٢/ ٥٨٠.

مع تراخيه عنه.[١]

والّذي يجب العلم به وتقريره في النفس المعاني الّتي يبتني حدّ النسخ عليها، ثمّ تكون العبارة بحسب ما تقرّر من المعاني.

والتكليف على ضربين: أحدهما مستمرٌّ، والآخر لا يستمرُّ. فما لا يستمرُّ لا يدخل النسخ فيه. والمستمرّ على ضربين: أحدهما أن يكون الطريق الّذي به يعلم ثباته واستمراره به يعلم زواله عند غاية، ولا مدخل للنسخ في ذلك. والضرب الثاني يعلم بالنصّ أو بقرائنه استمراره، ويحتاج في معرفة زواله إلى أمر سواه، وذلك على ضربين: أحدهما أن يكون ما علم زواله به يعلم عقلاً كالعجز والتعذّر، ولا مدخل للنسخ ـ أيضاً ـ في ذلك. والقسم الآخر يعلم زواله بدليل شرعيّ، والنسخ يدخل في هذا الوجه خاصّة.

و إذا تحصّلت هذه الجملة؛ فالواجب في العبارة أن تقع بحسبها، فلك أن تحدّ النسخ بأنّه ما دلّ على تغيير طريقة الحكم الثابت بالنصّ الأوّل في باب الاستمرار، لأنّ ذكر الطريقة في الحدّ يبيّن أنّ التَّغيير لم يلحق نفس المراد، وإنّما يلحق الإيجاب، وكأنّ الدليل الثاني كشف عن تغيّر الإيجاب.

والدليل على الحقيقة هو الموصوف بأنّه ناسخ، وإذا وصفوه تعالى بأنّه ناسخ للأحكام؛ فمن حيث فعل تعالى ما هو نسخ. وإذا قيل في الحكم أنّه ناسخ؛ فمن حيث كان دليلاً، ولذلك لا يكون نسخاً إلاّ مع المضادّة. فأمّا المنسوخ؛ فهو الدليل الّذي تغيّر حكمه بالدليل الناسخ. وقد يوصف ـ أيضاً ـ الحكم بذلك، لأنّه المقصود بالدلالة. ولأنّه هو الّذي يتغيّر.

---

١. وهو قول القاضي أبي بكر كما في المحصول:١/ ٥٢٦ وارتضاه الغزّالي في المستصفى:١/ ٢٠٧.

[في شرائط النسخ]

واعلم أنّ النـاسخ والمنسوخ يجب أن يكـونا شرعيّين، ولا يكـونا عقليّين، ولا أحـدهما، لأنّـه لا يقال: «تحريم الخمـر نسخ إبـاحتهـا» ولا:«أنّ الموت نسخ عن المكلّف ما كان تكلّفه» لما كانت هذه الأحكام عقليّة.

ومن حقّ الناسخ أن يكون المراد به غير المراد بالمنسوخ، وسيأتي بيان ذلك فيما بعد بمشيّة الله تعالى.

ومن حقّـه أن يكـون منفصـلاً عن المنســوخ. و لايـوصف بهذه الصفـة مع الاتّصال، ولا خلاف في ذلك.

ومن شرطه أن لا يكون موقّتاً بغاية يقتضي ارتفاع ذلك الحكم.

والموقّت بغاية على ضربين : أحدهما أن يعلم باللّفظ من غير حاجة إلى غيره، كقوله تعالى:﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيامَ إِلَى اللَّيل﴾[1] والضرب الآخر أن تعلم الغـاية على سبيل الجملة، ويحتاج في تفصيلها إلى دليل سمعيّ، نحو قوله تعالى : «داوموا على هذا الفعل إلى أن أنسخه عنكم» والدليل الشرعيّ الوارد بزوال الحكم يوصف بأنّه ناسخ.

ومن شرط النسخ أن يكون في الأحكام الشرعيّة، دون أجناس الأفعال.

وينقسم إلى ثلاثة أقسام:

أحدها: أن يزول الحكم لا إلى بدل.

والثاني:أن يزول إلى بدل يضادّه، ويكون نسخاً.

والثالث: أن يزول إلى بدل يخالفه.

---

١. البقرة:١٨٧.

فأمّا زواله لا إلى بـدل؛ فإنّما يكون نسخاً، لأنّه علم بـه أنّ مثل الحكم الثابت بالنصّ المتقـدّم مرتفع في المستقبل. ولأنّـه إذا زال إلى بدل؛ فـالّذي أوجب كـونه منسوخـاً زواله لا ثبوت البدل، لأنّـه إن ثبت من دون زوال الأوّل؛ لم يكن نسخاً. ومن حقّ هذا الضرب أن لا يعلم نسخه إلاّ بدليل دون الأحكام.

فأمّا ما يرتفع إلى بدل مخالف؛ فمن حقّه ـ أيضاً ـ أن لا يعلم إلاّ بدليل سوى الحكم، لأنّ الحكم إذا لم ينافه؛ لم يعلم به كونه منسوخاً، ومثاله ما روي في وجوب صوم شهر رمضان أنّه نسخ وجوب صوم عاشوراء، وأنّ الزكاة نسخ وجوبها سائر الحقوق. ومتى قيل فيما هذه حاله: «إنّ كذا نسخ بكذا» فمجاز، والمراد به أنّ عنده علم نسخ الأوّل.

وأمّا النسخ بحكم يضادّه؛ فقد يقع بثبوت الحكم، وقد يقع ـ أيضاً ـ بدليل، وإنّما كان كـذلك، لأنّ تضادّ الحكمين دليل على زوال أحدهما بـالآخر من حيث علم أنّهما لا يصحّ أن يجتمعـا في التكليف. ولا شبهة في أنّ الحظـر يضادّ الإبـاحة والندب، والوجـوب ـ أيضاً ـ في حكم الضـدّ للندب والإباحة، لأنّ كونـه مباحاً يقتضي نفي ما له يكون ندباً وواجباً، وكونه ندباً يقتضي نفي ما يكون له واجباً.

ومن شرط الناسخ أن يكون في وقوع العلم به كالمنسوخ، وسيأتي بيان ذلك في إبطال النسخ بخبر الواحد بمشيّة الله تعالى.

وليس من شرط الناسخ أن يكون لفظ المنسوخ، متناولاً له، لأنّه لا فرق بين أن يعلم استمرار الحكم بظاهر الخطاب، أو يعلم ذلك بقرينة.

وليس من شرطه أن لا يتأخّر عن المنسوخ، كما قلنا في تخصيص العامّ، وبيان المجمل، عند من ذهب إلى ذلك، بل الناسخ يجب تأخُّره كما صرّحنا به في حدّه.

وليس من شرط النسخ التنبيه في حـال الخطاب في الجملة عليه، على مـا ظنّه

بعضهم، وذلك أنّه لا وجه لوجوب ذلك، بل هو موقوف على المصلحة، فربما اقتضته، وربما لم تقتضه.

وليس من شرطه أن لا يكون اللّفظ مقتضياً للتأبيد، ففي الناس من ذهب إلى أنّه تعالى لو قال: «افعلوا الصَّلاة أبداً»، ما جاز النسخ، وإنّما يجوز مع الإطلاق.[١] وهذا باطل، لأنّ لفظة التأبيد في التعارف يقتضي التوقيت، كقول القائل: «لازم الغريم أبداً» و «تعلّم العلم أبداً» وقد ثبت أنّ التكليف منقطع، وأنّ انقطاعه متوقّع من وجوه، فكيف يمنع هذا اللّفظ من النسخ ولو منع من ذلك، لمنع من العجز، ووجوه التعذّر.

وليس من شرط النسخ أن يقع بما هو أخفّ في التكليف على ما ذهب إليه بعض أهل الظاهر[٢]، وذلك أنّ التكليف على سبيل الابتداء، وعلى جهة النسخ إنّما هو تابع للمصلحة، وقد تتّفق المصلحة في الأشقّ والأخفّ معاً، وفي الأشقّ من زيادة التعريض للثواب ما ليس في الأخفّ. والشُّبهة في هذا ضعيفة جدّاً. وقد ذكر من وقوع النسخ في القرآن بما هو أشقُّ منه ما فيه كفاية، وهو معروف.

---

١. وهو مذهب جمع من أعيان الحنفية كالقاضي أبي زيد الدبّوسي وأبي منصور الماتريدي والبزدوي والسرخسي وأبي بكر الجصاص وغيرهم، خلافاً لجمهور الفقهاء والمتكلّمين والأُصوليين الذين ذهبوا إلى جواز النسخ وإن اقترن بالمنسوخ ذكر التأبيد. راجع: عدة الأُصول:٢/ ٤٩٠؛ التبصرة:٢٥٥؛ الإحكام للآمدي:٣/ ٩٢؛ أُصول السرخسي: ٢/ ٦٠؛ ميزان الأُصول:٧٠٩.

٢. نسب هذا القول إلى ابن داود الظاهري. وقال ابن حزم الأندلسي الظاهري في الإحكام:٤/ ٤٩٣: قال قوم من أصحابنا...، ونسبه الآمدي في الإحكام:٣/ ٩٤ إلى بعض أصحاب الشافعي، وهو خلاف مذهب جمهور المتكلمين والفقهاء. راجع عدة الأُصول:٢/ ٤٩٢؛ التبصرة:٢٥٨.

الفصل الثاني:

في الفرق بين البداء والنسخ والتخصيص

اعلم أنّ البداء في وضع اللُّغة هو الظهور، وإنّما يقال: «بدا لفلان في كذا» إذا ظهر له من علم أو ظنّ ما لم يكن ظاهراً.

وللبـداء شرائط، وهي أربعـة: أن يكون الفعـل المأمور بـه واحـداً، والمكلّف واحداً، والوجـه كذلك، والوقت كذلك. فما اختصّ بهذه الوجـوه الأربعة من أمر بعد نهي، أو نهي بعد أمر؛ اقتضى البداء.[1]

---

١. قال الشيخ المفيد: قول الإمـامية في البداء طريقه السمع دون العقل وقد جـاء الإخبار به عن أئمّة الهدى عليهم السلام، والأصل في البداء هو الظهور... وتقول العرب: قد بدا لفلان عمل حسن، كما يقولون: بدا من فـلان كذا، فيجعلون اللاّم قـائمة مقام من، فـالمعنى في قول الإمامية: بـدا الله في كذا، أي ظهر منه، وليس المراد منه تعقب الرأي ووضوح أمر كان قد خفي عنه وجميع أفعاله تعالى الظاهرة في خلقه بعـد أن لم تكن فهي معلومه له فيما لم يـزل. وقال في موضع آخـر: إنّ لفظ البداء أُطلق في اللغـة على تعقّب الـرأي والانتقـال من عـزيمة إلى عـزيمـة وإنّما أُطلق على الله تعـالى على وجـه الاستعارة كما يطلق عليه الغضب والرضا مجازاً غير حقيقة.... راجع تصحيح الاعتقاد:٦٥ـ ٦٧.
وقد ذكر الشيخ الطوسي في عدة الاصول:٢/ ٤٩٦ وجهاً آخر حول البداء نقله عن السيد المرتضى واستحسنه وقوّاه،وهو جيد ومفيد نترك نقله خوف الإطالة.
واعتبر المصلح الكبير كاشف الغطـاء في كتاب «الدين والإسلام»:١/ ١٦٨ـــ ١٦٩ أنّ النزاع بين السنّة والشيعة حول البداء هو نزاع لفظي.
وكذلك ذهب إلى ذلك السيد شرف الدين في أجوبـة مسائل جار الله:١٠١ـ ١٠٣، وقد فصّل في هذه المسألـة تفصيلاً رائعاً نأتي بمقتطفـات من كلامـه لأهميته: إنّ الله قد ينقص من الـرزق وقد يـزيد فيـه، وكذا الأجل والصحـة والمرض والسعـادة والشقاء، وسـائر الأشياء كما يقتضيـه قولـه ←

وإنّما قلنا: إنّ ذلك يدلّ على البداء، لأنّه لا وجه له إلاّ تغيّر حال المكلّف في العلم أو الظنّ، لأنّه لو كانت حاله على ما كانت عليه؛ لما أمر بنفس ما نهى عنه، أو نهى عن نفس ما أمر به مع باقي الشرائط، وكان أبو هاشم يمنع في الله ـ تعالى ـ أن يأمر بما نهى عنه مع باقي الشرائط لوجهين: أحدهما أنّه دلالة البداء، والآخر أنّه يقتضي إضافة قبيح إليه تعالى إمّا الأمر، أو النهي، وهو أحد قولي أبي عليّ. والقول الآخر له أنّه يمنع من وقوعه منه تعالى للوجه الأخير الّذي ذكرناه من اقتضائه إضافة قبيح إليه تعالى، لأنّ البداء لا يتصوّر فيمن هو عالم بنفسه.

والأولى أن يمنع منه للوجهين، لأنّ ما من شأنه أن يدلّ على أمر من الأُمور لا يختاره القديم ـ تعالى ـ مع فقد مدلوله لأنّ ذلك يجري مجرى فعل قبيح، ألا ترى أنّ فعله تعالى ما يطابق اقتراح الطالب لتصديقه، لمّا كان دلالة التصديق؛ لم يجز أن يفعله من الكذّاب لأنّه يدلُّ على خلاف ما الحال عليه.

والنسخ إنّما يخالف البداء بتغاير الفعلين، فإنّ فعل المأمور به غير المنهيّ عنه. وإذا تغاير الفعلان؛ فلابدّ من تغاير الوقتين. فكان النسخ يخالف البداء بتغاير

→ تعالى: ﴿يَمْحوا الله ما يشاء وَيثبت وعنده أُمّ الكتاب﴾. وهذا مذهب عمر بن الخطاب وابن مسعود و أبي وائل وقتادة، وكان كثير من السلف الصالح يدعون ويتضرّعون إلى الله تعالى أن يجعلهم سعداء لا أشقياء، وقد تواتر ذلك عن أئمّتنا في أدعيتهم المأثورة وورد في السنن المأثورة أنّ الصدقة وبرّ الوالدين واصطناع المعروف يحوّل الشقاء سعادة ويزيد في العمر... هذا هو البداء الذي تقول به الشيعة، تجوّزوا في إطلاق البداء عليه بعلاقة المشابهة... راجع بقية كلامه ﷺ فهو جدير بالمطالعة. وللعلامة المحقق جعفر السبحاني رسالة بعنوان: «البداء في الكتاب والسنّة» بحث فيها مسألة البداء بالتفصيل ورد على الشبهات المثارة حول هذه المسألة. وقد ذكر البخاري في صحيحه(٤/ ١٧٢، كتاب الأنبياء، باب حديث أبرص وأعمى وأقرع في بني إسرائيل) حديثاً عن رسول الله ﷺ أنّ ثلاثة في بني إسرائيل بدا لله أن يبتليهم، وذكر الحديث وهو نفس ما يقصده الشيعة من البداء.

الفعلين والوقتين.

وأمّا الفرق بين النسخ و التخصيص؛ فقد مضى فيما تقدّم، فلا وجه لإعادته.

الفصل الثالث:

فيما يصحُّ فيه معنى النسخ من أفعال المكلّف

اعلم أنّ معنى النسخ إنّما يصحّ دخوله في حكم مستمرّ، لأنّ ما لا يستمرّ لا يدخل فيه معنى النسخ، ولا النسخ نفسه.

ولابدّ ـ أيضاً ـ أن يكون ممّا يصحّ تغيُّره بعد استمراره، لأنّه متى كان ممّا يستمرُّ على حالة واحدة، لم يصحّ دخول النسخ ولا معناه فيه.

ويختصّ النسخ نفسه بأن يكون الحكم المستمرّ ثابتاً بالشرع، وكذلك زواله متى زال.

وما يجب استمراره على وجه واحد من الأفعال ينقسم إلى قسمين: أحدهما أن يكون وجب استمراره لصفة هو عليها، كوجوب الإنصاف، وقبح الكذب، والجهل. والقسم الآخر لا يجوز تغيُّره من حيث كان كونه لطفاً لا يتغيّر، كالمعرفة بالله ـ تعالى ـ و عدله وتوحيده.

والّذي يجوز تغيّره من الأفعال نحو الضرر والنفع والقيام والقعود ووجوه التصرف ـ لأنّه قد يحسن تارة، ويقبح أُخرى ـ فمعنى النسخ يجوز دخوله فيه.

فأمّا نفس النسخ؛ فإنّما يدخل فيما تقدّم ذكره فيما ثبت حكمه شرعاً ويزول ـ أيضاً ـ كذلك.

الفصل الرابع:

فيما يحسن من النهي

بعد الأمر والأمر بعد النهي

اعلم أنّ الأمر والنهي لا يخلو من أن يكون متناولهما واحداً، أو متغايراً:

فإن كان واحداً، فلن يحسنا إلاّ على وجه واحد، وهو أن يأمر بالفعل على وجه، وينهى عنه على وجه آخر، وربّما كانت وجوهه كثيرة يصحّ أن ينهى عن إيقاعه على بعضها، أو يأمر بذلك، فأمّا إذا تغاير المتناول؛ فهو على قسمين: أحدهما : أن يكون المكلّف ـ أيضاً ـ متغايراً، فيحسن الأمر بأحدهما، والنهي عن الآخر على كلّ وجه، إذا قبح أحدهما، وحسن الآخر.

والقسم الثاني أن يكون المكلّف واحداً، وينقسم إلى قسمين: أحدهما أن لا يتميّز له أحد الفعلين من الآخر، بأن تكون الصورة واحدة ، والوجه واحداً، فلا يجوز أن يأمره تعالى بأحدهما ، وينهاه عن الآخر مع فقد التمييز؛ فأمّا إذا تميّز له أحدهما من الآخر، حسن الأمر والنهي بحسب الحسن والقبح.

الفصل الخامس:

في الدلالة على جواز نسخ الشرائع

اعلم أنّه لا خلاف بين المسلمين في هذه المسألة، وإنّما الخلاف فيها مع اليهود. ولا معنى للكلام على اليهود في أبواب أُصول الفقه[١]، وقد تكلّمنا عليهم في كتابنا المعروف بالذخيرة وغيره بما فيه كفاية.

ومن شذّ من جملة المسلمين فخالف في هذه المسألة[٢]؛ فإنّما خلافه يرجع إلى عبارة، ولا مضايقة في العبارات مع سلامة المعاني. وقد ورد في الشرع من نسخ القبلة بالقبلة والعدّة بالعدّة ما هو واضح. وإذا كان الشرع تابعاً للمصلحة فلابدّ مع تغيّرها من النسخ.

---

١. تعرّض أغلب الأُصوليين لأقوال اليهود في هذه المسألة وأجابوا عنها، ولمزيد الاطّلاع راجع: عدة الأُصول:٢/ ٥٠٧؛ التبصرة:٢٥٢؛ المستصفى:١/ ٢١٣؛ الإحكام للآمدي:٣/ ٧٩؛ الإحكام لابن حزم:٤/ ٤٧٠؛ المعتمد:١/ ٣٧٠.

٢. شذّ أبو مسلم الإصفهاني عن إجماع المسلمين في هذه المسألة، وأبو مسلم هو عمرو بن يحيى كما في التبصرة:٢٥١، وقيل: هو محمد بن بحر الاصفهاني، وقيل: إنّه محمد بن عمر، وفي كلّ الأحوال فالاصفهاني عالم معروف له تفسير «جامع التأويل لمحكم التنزيل» في ١٤ مجلداً على مذهب المعتزلة، وقد روى الشريف المرتضى في أماليه عن تفسيره في سبعة مواضع وفي تنزيه الأنبياء في موضع واحد. راجع عدة الأُصول:٢/ ٥٠٦.

الفصل السادس:

في دخول النسخ في الأخبار

اعلم أنّ النسخ إذا دخل في الأمـر والنهي، فإنّما هو على الحقيقـة داخل على مقتضـاهما، ومتناولهما، لا عليهما أنفسهما. والخبر في هـذا الحكم كالأمـر والنهي، لأنّ مقتضاه كمقتضاهما.[1]

وإذا كان جواز النسخ في فعل المكلّف إنّما يصحّ لأمر يرجع إلى تغيّـر أحوال الفعل في المصلحة، لا لأمر يرجع إلى صفة الدليل؛ فلا فرق ـ إذا تغيّرت المصلحة ـ بين أن يدلّ على ذلك من حـالها بما هـو خبر، أو أمر، أو نهي، وقـد بيّنّا أنّ قـول القـائل: «افْعَلْ» كقـولـه: «أُريد منك أن تفعـل»، وأنّ قولـه:«لا تفعل» بمنـزلـة قولـه:«إنّي أكره أن تفعل»، وهـذه الجملة تقتضي جـواز دخول النسخ في مقتضى الأخبار، كما دخلت في مقتضى الأمر والنهي.

وإذا قيل: إنّ الخبر متى دخله النسخ، اقتضى تجويز الكذب.

قلنا: والأمر متى دخله النسخ، أوجب البداء.

---

١. وهـو مختـار أبي عبد الله البصري وقـاضي القضـاة وأبي الحسين البصري كما في المعتمـد:١/ ٣٨٧، والآمدي في الإحكام:٣/ ٩٩، المسألة السابعة. وأمّا الشيخ الطوسي فقد وافق السيد المرتضى في الأمر والنهي وفصّـل في الخبر المحض عن صفة الشيء في نفسـه بين أن لا يجوز تغيّر تلك الصفة عما هو عليه فيجوز النسـخ في الإخبار عنه فأمّا الانتقال إلى ضده فـلا يجوز، وبين ما يجوز انتقاله عن تلك الصفة فإنّه لا يمتنع أن نتعبّد بالإخبار عن تلك الصفة مادام الموصوف عليها فإذا انتقل إلى غيرهـا نتعبّـد بـالنهي عن أن يخبر عمّا كنّـا نخبر بـه لتغيّر المخبر في نفسـه. راجع عـدة الأُصول:٢/ ٥٠٣ـ٥٠٤.

فإذا قيل: إنّ النسخ لا يتناول عين ما أُريد بالأمر.

قلنا مثل ذلك في الخبر.

وإنّما قال المتكلّمون قديماً: إنّ النسخ لا يدخل في الأخبار، وأرادوا الخبر عمّا كان، ويكون، ممّا لا يتعلّق بالتكليف.[1] ولا شبهة في جواز أن يدلّ الله ـ تعالى ـ على جميع الأحكام الشرعيّة بالأخبار. ومعلوم أنّ النسخ ـ لو كان الأمر على ما قدّرناه ـ متأتّ في الشريعة. فوضح أنّ الأمر على ما ذكرناه.

فأمّا دخول معنى النسخ في نفس الأخبار؛ فجائز، لأنّه لا خبر كلّفنا الله ـ تعالى ـ أن نفعله إلاّ ويجوز أن يزيل عنّا التكليف في أمثاله، حتّى الخبر عن التوحيد، ألا ترى أنّ الجنب قد منع من قراءة القرآن، وقد كان يجوز مثله في الشهادتين. وكون هذا الخبر صدقاً لا يمنع من إزالة التعبُّد به إذا عرض في ذلك أن يكون مفسدة.

فإن قيل: أتجيزون مثل ذلك في العلم والاعتقاد.

قلنا: أمّا العلم الّذي علمنا وجوبه لكونه مصلحة لا يتغيّر، كالمعرفة بالله ـ تعالى ـ، فلا يجوز فيه النسخ، لامتناع تغيّر حاله في وجه الوجوب.

وأمّا العلم بغيره؛ فيجوز أن يكون مفسدة، وذلك وجه قبح، فيجوز دخول النسخ فيه.

---

١. وهو مذهب أبي علي وأبي هاشم والقاضي أبي بكر الباقلاني وأبي إسحاق الشيرازي وابن حزم الأندلسي. راجع نهاية الوصول إلى علم الاصول:٣/ ٥١؛ الإحكام لابن حزم:٤/ ٤٧٤، شرح اللمع:١/ ٤٨٩؛ الإحكام للآمدي:٣/ ٩٨.
وفيهم من فصل بين الخبر الماضي والمستقبل فمنع في الماضي وجوّز في المستقبل. وهو مذهب أبي بكر الدقاق ومحمود بن عبد الرحمن الاصفهاني.

الفصل السابع:

في جواز نسخ الحكم دون التلاوة ونسخ التلاوة دونه

اعلم أنّ الحكم والتلاوة عبادتان يتبعان المصلحة، فجائز دخول النسخ فيهما معاً، وفي كلّ واحدة دون الأُخرى، بحسب ما تقتضيه المصلحة.[١]

ومثال نسخ الحكم دون التلاوة نسخ الاعتداد بالحول[٢]، وتقديم الصدقة أمام المناجاة.[٣]

ومثال نسخ التلاوة دون الحكم غير مقطوع به، لأنّه من جهة خبر الآحاد، وهو ما روي أنّ من جملة القرآن «والشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما ألبتّة»[٤] فنسخت تلاوة ذلك.

---

١. اتّفق أكثر العلماء والأُصوليين على ذلك وخالفهم شواذ من المعتزلة، راجع: عدة الأُصول: ٢/ ٥١٤؛ نهاية الوصول إلى علم الأُصول:٣/ ٤٧؛ المعتمد:١/ ٣٨٦؛ الإحكام للآمدي: ٣/ ٩٦، المسألة السادسة.

٢. إشارة إلى قوله تعالى في سورة البقرة الآية ٢٤٠: ﴿وَالّذينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزواجاً وصيةً لأَزواجِهِمْ مَتاعاً إِلى الحولِ غَيْرَ إِخراج...﴾ التي نسخت بالآية ٢٣٤ من نفس السورة وهي قوله تعالى: ﴿وَالّذينَ يتَوفَّوْن مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزواجاً يتربَصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَربعةَ أَشْهُرٍ وَعَشراً...﴾.

٣. إشارة إلى قوله تعالى في سورة المجادلة الآية ١٢:﴿يا أَيُّها الّذينَ آمَنُوا إِذا ناجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقدِّمُوا بَيْنَ يَدَي نَجواكُمْ صَدَقةً...﴾ التي نسخت في الآية ١٣ من نفس السورة:﴿أَأَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْواكُمْ صَدَقاتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وتابَ اللهُ عَلَيْكُم...﴾.

٤. مسند أحمد:٥/ ١٣٢ و ١٨٣؛ سنن ابن ماجة:٢/ ٨٥٣برقم ٢٥٥٣؛ كنزالعمال:٢/ ٥٦٧ برقم ٤٧٤٣وج٥/ ٤٣٠برقم ١٣٥١٦.

ومثال نسخ الحكم والتلاوة معاً موجود ـ أيضاً ـ في أخبار الآحاد، وهو ما روي عن عائشة أنّها قالت: «كان فيما أنزل الله ـ سبحانه ـ «عشر رَضعات يحرمن» فنسخ بخمس، وأنّ ذلك كان يتلى».[1]

الفصل الثامن:

في جواز نسخ العبادة قبل فعلها

اعلم أنّ الشُّبهة في هذه المسألة كالمرتفعة، وإنّما المشتبه المسألة الّتي تلي هذا الفصل، ولابدّ من بيان الحقّ فيما يشتبه، ولا يشتبه.

والصحيح أنّ نسخ الشيء قبل فعله وبعد مضي وقته جائز، لأنّ الله ـ تعالى ـ قد يحسن أن يأمر بالفعل من يعصيه، كما يحسن أن يأمر من يطيعه، وإذا كان لو أمر من أطاع، لجاز النسخ بلا خلاف؛ فكذلك أمر من يعصى، لأنّ بالطاعة أو المعصية لا يتغيّر حسن النسخ التابع لتعريف المصالح في المستقبل.

و ـ أيضاً ـ فقد دللنا على أنّ الشرائع لازمة للكفّار، فالنسخ قد تناولهم وإن عصوا ولم يفعلوا، وإذا جاز ذلك فيهم، جاز في غيرهم.

---

١. سنن أبي داود:١/ ٤٥٨برقم ٢٠٦٢، عمدة القاري:١٣/ ٢٠٦.

قال الشيخ الطوسي في العدة:٢/ ٥١٧ بعد ذكره روايتي عمر وعائشة: وإنّما ذكرنا هذه المواضع على جهة المثال، ولو لم يقع شيء منها لما أخلّ بجواز ما ذكرناه وصحّته، لأنّ الذي أجاز ذلك ما قدّمناه من الدليل، وذلك كافٍ في هذا الباب.

الفصل التاسع:

في أنّه لا يجوز نسخ الشيء قبل وقت فعله

اختلف الناس في ذلك: فذهب قوم من المتكلّمين ومن أصحاب الشافعيّ إلى أنّه جائز أن تنسخ العبادة قبل وقت فعلها.[1] وذهب أكثر المتكلّمين وأصحاب أبي حنيفة وبعض أصحاب الشافعيّ إلى أنّه غير جائز، وهو الصحيح.[2]

والّذي يدلُّ عليه وجهان: أحدهما أنّه يقتضي البداء لأنّ شروط البداء الّتي تقدّم ذكرها حاصلة هاهنا.

والوجه الآخر أنّ ذلك يقتضي إضافة قبيح إلى الله ـ تعالى ـ إمّا الأمر أو النهي، لأنّ الفعل لا يخلو من أن يكون قبيحاً؛ فالأمر به قبيح، أو حسناً، فيكون النهي عنه قبيحاً.

وليس يمكنهم أن يقولوا: إنّ المكلّف ليس بواحد، ولا الوقت، لأنّه إبطال للمسألة، من حيث كان الخلاف في هل يجوز أن ينسخ عن كلّ مكلّف بعينه ما

---

١. وهو مختار الأشاعرة والحنابلة والظاهرية، وإليه ذهب أبو إسحاق الشيرازي في التبصرة:٢٦٠، والرازي في المحصول:١/ ٥٤١، والآمدي في الإحكام:٣/ ٨٦، المسألة الثانية، والغزالي في المستصفى:١/ ٢١٥، وابن حزم في الإحكام:٤/ ٤٩٩. ومن الإمامية ذهب إليه الشيخ المفيد على ما ذكره الشيخ الطوسي في العدة:٢/ ٥١٩.

٢. وهو مختار أبي الحسين البصري و جماهير المعتزلة و أبي بكر الصيرفي وأبي الحسن الكرخي والماتريدي والدبّوسي. راجع المعتمد:١/ ٣٧٦، والتبصرة:٢٦٠. ومن الإمامية ذهب إليه الشيخ الطوسي في العدة:٢/ ٥١٩، والعلامة الحلّي في نهاية الوصول إلى علم الأُصول:٣/ ٢٤.

أُمر بـه في وقت بعينه بـالنهي قبل حضور الـوقت، فعدلـوا عن ذلك إلى الشرطين الأخيرين، إمّا كون الفعل واحداً، أو كون الـوجه أو الشرط واحداً. وتغاير الفعل لا يمكن فيه إلاّ وجوه ثلاثة:

أحدها: أنّ النهي متناول للفعل، والأمر الأوّل يتناول الاعتقاد.

وثانيها: أنّ النهي تناول مثل الفعل الّذي تناوله الأمر الأوّل.

وثالثها: أن يتنـاول الثاني خـلاف ما تنـاوله الأوّل. لأنّـه لا يمكنه أن يقـول: يتناول ضدّ ما تنـاوله الأوّل، لأنّه يوجب أنّه تعالى لم يكن ناهياً عن ضـدّ ما يوجبه ويلزمه، وصار الآن ناهياً عنـه، وضدّ الواجب لا يجوز أن يتغيّر، فلا مدخل لذلك في النسخ.

والّذي يبطل أن يكون النهي تناول مثل ما تناوله الأمر أنّ الفعلين إذا اختصّا بوقت واحد والوجه واحد لم يجز أن يكون أحدهما مصلحة والآخر مفسدة، والأمر الأوّل يجمعهما، فكذلـك النهي الثاني. ولأنّ التمييز بينهما غير ممكـن، فلا يجوز أن يتناول التكليف أحدهما دون الآخر.

وأمّا الاعتقاد فإنّهم يقولون: إنّه تعالى أمر بالفعل الأوّل وأراد الاعتقاد، وتناول النهي الّذي بعده نفس الفعل.

والجواب عنه: أنّ لفظ الأمر تناول الفعل، فكيف نحمله على الاعتقاد، ونعدل عن الظاهر.

وهـذا لو صـحّ لسقط الخلاف في المسألة، لأنّـه أمـر بشيء، ونهى عن غيره، والخلاف إنّما هو في أن ينهى عن نفس ما أمر به.

ثمّ هذا الاعتقاد لا يخلو من أن يكون اعتقاداً لوجوب الفعل، أو لأنّا نفعله لا محالة: فإن كان اعتقاداً لوجوبه؛ فذلك يقتضي وجوب الفعل، ويقبح النهي عنه.

وإن كـان اعتقـاداً لأنّ المكلّف يفعلـه لا محالـة؛ فـذلك محال، لأنّ المكلّف يجوّز الاخترام والمنع.

فإن قيل: هو أمر باعتقاد وجوب الفعل بشرط استمرار حكم الأمر، أو بأن لا يرد النهي.

قلنا: هــذا الاشتراط يمكن أن يقـال في نفـس الفعل، ولا يحتـاج إلى ذكــر الاعتقاد.

وبعـد؛ فإنّ الاعتقـاد تـابع للفعل: فإن وجب الفعل مطلقـاً؛ كـان الاعتقـاد كذلـك، وإن كان مشروطـاً؛ فالاعتقاد مثلـه، لأنّه تـابع لـه، والشرط المذكور إن دخل في الاعتقاد؛ فلابدّ من دخوله في الفعل نفسه.

والّذي يُفسد أن يكون لهذا الشرط تأثير أنّ بقـاء الأمر وانتفاء النهي لا يكون وجهاً في قبح الفعل ولا حسنه، ولا يؤثّـران في وقوعه على وجه يقتضي مصلحة أو مفسدة، ولا يجري ذلك مجرى مـا نقوله: من أنّ الله ــ تعالى ــ قد أمر بـالصلاة في وقت مخصوص على جهة العبادة له، ونهى عنهـا في ذلك الوقت على جهة العبادة لغيره، لأنّ هذين الـوجهين معقولان، ولهما تأثير في الحسن والقبح، وليـس كذلك بقـاء الأمر وانتفـاء النهي، لأنّ الفعل لا يحسن بـالأمر، ولا يقبح بـالنهي، ولا لهما تأثير في الوجوه الّتي يقع عليها.

ويمكن أن يعترض هـذا الكلام بأن يقـال: الأمر والنهي وإن لم يقتضيـا قبح فعل ولا حسنه، ولم يـؤثّرا في وجه يقع الفعـل عليه، فلابـدّ إذا وقعا من الحكيم ـ تعـالى ـ من أن يـدلاّ، فالأمـر إذا وقع يدلّ على حسن الفعل، والنهي على قبحـه، وإذا دلاّ على قبح أو حسن؛ فـلابدّ من ثبـوت وجه يقتضي إمّـا القبح أو الحسن، لأنّ الدلالة لا تدلُّ إلاّ على صحة.

ألا ترى أنّ الأمر والنهي وإن كانا عندنا لا يؤثّران، فإنّا كلّنا نستدلُّ بأمر الله ـ تعالى ـ على كون الفعل واقعاً على وجه يُستحقُّ به الثواب، وبنهيه على قبحه، وكونه ممّا يُستحقّ به العقاب، ونعلم على جهة الجملة أنّ كلّ شيء أُوجب علينا في الشرع فلابدّ فيه من وجه وجوب، وكلّ شيء حرّم فلابدّ فيه من وجه قبح، وإن كنّا لا نعلم جهات الوجوب والقبح على سبيل التفصيل، ولا نجعل الأمر والنهي مؤثّرين في تلك الجهات،بل يدلاّن عليها فما المنكر على هذا من أن يأمر الله ـ تعالى ـ المكلّف بالصلاة في وقت زوال الشمس، وتكون هذه الصلاة واجبة في الوقت المضروب متى استمرّ حكم الأمر بها، ولم يرد نهيٌ عنها، وإن ورد النهي عنها دلّ على تغيّر حالها، واختصاصها بوجه يقبح عليه؟ فإذا أمر بالصلاة، اعتقد وجوبها عليه متى لم ينه عنها، فإذا ورد النهي اعتقد قبحها ويكون الغرض في هذا التكليف مصلحة المكلَّف، كأنّا قدّرنا أنّه تعالى علم أنّه إن كلّفه على هذا الوجه، كان مصلحة له، في واجب عليه يفعله أو قبيح يتجنّبه.

والجواب: أنّ هذه الصلاة المأمور بها عند زوال الشمس لا يخلو من أن يكون فعلها في هذا الوقت مصلحة في الدين أو مفسدة؛ فإن كانت مصلحة، فبورود النهي لا يتغيّر حالها، ويجب قبح النهي المتناول لها؛ وإن كانت مفسدة في نفسها، فبتناول الأمر أو باستمراره لا يتغيّر حالها، فيجب قبحها، وقبح الأمر المتناول لها.

اللّهمّ إلاّ أن يقال: لهذه الصلاة في هذا الوقت المخصوص وجهان تقع على كلّ واحد منهما، فتكون ـ متى وقعت على أحدهما ـ واجبة، وإذا وقعت على الآخر قبيحة، والأمر تناولها على جهة الحسن،والنهي تناولها على جهة القبح.

وهذا ـ إن قيل ـ باطل، لأنّه لو كانت لهذه الصلاة جهتان يقع عليهما، لوجب تمييز ذلك للمكلَّف وإعلامه إيّاه ، ليفصل بين جهة الحسن وجهة القبح،

كما فصل بين جهة كون هذه الصلاة عبادة لله تعالى، وبين كونها عبادة لغيره. وبين وقوعها بطهارة ونيّة مخصوصة، وبين وقوعها على خلاف ذلك. وتميّز له فيما ذكرناه جهة الحسن من جهة القبح، فقد كان يجب أن يتميّز له ـ أيضاً ـ الجهة الّتي تكون هذه الصلاة عليها مصلحة من جهة كونها مفسدة، فلمّا قيل له: «صلّ الظهر بطهارة وبنيّة مخصوصة»، ولم يشترط له شيئاً زائداً على الشرائط الشرعيّة المعقولة؛ علمنا أنّ الصلاة على هذه الشّروط متى وقعت في هذا الوقت كانت مصلحة، فيقبح النهي عنها. وهذه غاية ما بلغ النهاية مع كثرة تكرار الكلام على هذه المسألة في الكتب المختلفة.

[أدلّة القائلين بجواز النسخ قبل حضور وقت العمل والجواب عنها]

وقد تعلّق من خالفنا في هذه المسألة بأشياء:

أوّلها: قوله تعالى: ﴿**يَمْحُوا اللهُ ما يَشاءُ ويُثْبِت**﴾[1] ويدخل في هذا الظاهر موضع الخلاف.

وثانيها: أمره تعالى إبراهيمعليه السلام بذبح ابنه، ثمّ نسخه عنه قبل وقت الفعل، وفداه بذبح.

وثالثها: ما روي في ليلة المعراج من أنّ الله ـ تعالى ـ أوجب في اليوم واللّيلة خمسين صلاة، ثمّ راجع النبيّ ﷺ إلى أن عادت إلى خمس[2]، وهذا نسخ قبل وقت الفعل.

ورابعها: أنّ النسخ إنّما يتأتّى فيما لم يفعل، وما فعل كيف ينسخ؟

---

١. الرعد: ٣٩.

٢. راجع صحيح البخاري: ١/ ٩٢، كتاب الصلاة، باب كيف فرضت الصلاة.

وخامسها: أنّـه إذا جـاز منع المكلّف ممّـا أُمـر بـه بـالاخترام، فكـذلك يجوز بالنهي، وإلاّ فما الفرق بين الأمرين؟

وسادسها: أنّ السيّد منّا قد يأمر عبده بالتجارة وغيرها بشرط أن لا ينهاه.

وسابعها: أنّ الطهارة إنّما تجب لوجوب الصلاة ومع ذلك فقد يمنع المكلّف بالموت عن الصلاة، وإن كان قد توضّأ، فأيُّ فرق بين منعه بالموت ومنعه بالنَّهي؟

وثامنها: ما روي من قوله ﷺ في وصف مكّة: «أُحلّت لي ساعة من نهار»[1] ثمّ لم يقع منه ﷺ قتال في ساعة ولا ساعات.

والجواب عمّا تعلّقوا به أوّلاً: أنّ ظاهر الآية يقتضي محواً وإثباتاً على الحقيقة، وذلك لا يليق بالنسخ، وإن استعمل فيه على جهة المجاز، فالأشبه بظاهر الآية ما روي من أنّه تعالى يمحو من اللّوح المحفوظ ما يشاء، ويثبت ما يشاء، لما يتعلّق بذلك من صلاح الملائكة. وإن عدلنا عن الظاهر، وحملناه على النسخ؛ فليس فيه أنّه يمحو نفس ما أثبته، ونحن نقول: إنّه ينسخ الشرائع على الوجه الصحيح، فإذا حملنا الآية على النَّسخ؛ فهي كالمجمل من غير تفصيل.

والجواب عمّا تعلّقوا به ثانياً: أنّه تعالى لم يأمر إبراهيم عليه السلام بالذَّبح الّذي هو فري الأوداج، بل بمقدّماته، كالإضجاع له وتناول المدية، وما جرى مجرى ذلك، والعرب تسمّي الشيء باسم مقدّماته، والدليل على هذا قوله تعالى: ﴿**وَنَادَيْنَاهُ أَنْ يَا إِبْرَاهِيمُ * قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا**﴾.[2] فأمّا جزع إبراهيم؛ فلأنّه أشفق من أن يأمره بعد مقدّمات الذَّبح بالذَّبح نفسه، لأنّ العادة بذلك جارية. وأمّا الفداء؛ فلا

---

١. صحيح البخاري: ٢/ ٢١٣، كتاب الحجّ، باب لا يعضد شجر الحرم؛ صحيح مسلم: ٤/ ١٠٩، باب تحريم مكة وصيدها.

٢. الصافات: ١٠٤ـ ١٠٥.

يمتنع أن يكون عمّا ظنّ أنّه سيؤمر به من الـذَّبح، ولا يمتنع ـ أيضاً ـ أن يكون عن مقدّمات الذبح زائدة على ما فعله لم يكن قد أُمر بها، فإنّ الفدية لا يجب أن تكون من جنس المفديّ، لأنّ حلق الرأس قد يفدى بدم ما يذبح.

وقد قيل ـ أيضـاً ـ: «إنّه عليه السلام فرّى أوداج ابنـه، لكنّه كلّما فـرّى جزءاً؛ عـاد في الحال ملتحماً»[1] فقد فعل ما أُمر به من الذبح، وإن لم تبطل الحياة.

والجواب عمّا تعلّقوا به ثـالثاً: أنّ خبر المعـراج خبر واحـد، وبمثلـه لا يثبت الخلاف في هذه المسألـة. وفيه مع ذلك من الشُّبـه والأباطيل ما يـدلُّ على فساده، لاقتضـائه نسخ الفعل قبل أن يعلـم المكلّف أنّه مـأمور بـه وتضمُّنه أنّ المصـالح الدينيّة تتعلّق بمشورة الخلق وإيثارهم.

والجواب عمّا تعلّقوا به رابعاً: أنّ النسخ إذا كان لما لم يفعل فمـن أين أنّه لما لم يفعل وقد تناوله الأمر، دون أن يكون لما لم يفعـل ممّا قد تقدّم فعل نظائره، أو الأمر بها، فكأنّه قيل له: «لا تفعل نظير ما كنت أُمرت به من الصلاة الموقّتة»؟!

والجواب عمّا تعلّقوا به خامساً: أنّا قد بيّنـا فيما تقدّم أنّ الله ـ تعالى ـ لا يأمر بالفعل من يعلم أنّه يخترم دونه.

والجواب عمّا تعلّقوا به سادساً: أنّ السيّد إنّما حسن منه ذلك مع عبده لجواز البداء عليه، وذلك لا يجوز على الله تعالى.

والجواب عمّا تعلّقوا به سـابعاً: أنّ الطهـارة لم تجب على الـواحـد منّـا لأجل وجوب الصلاة عليه، وكيف يكـون كذلك، وهو لا يعلم قبل مضيّ وقت الصلاة وجوبها عليه؟! وإنّما تجب الطهارة لظنّ وجوب الصـلاة عليه، وهو يظنّ وجوبها عليه، وإن جوّز المنع.

---

١. راجع مجمع البيان:٨/ ٣٢٣.

والجواب عمّا تعلّقوا به ثامناً: أنّ هذا الخبر إنّما يصحّ التعلّق به في جواز النسخ قبل إيقاع الفعل، لا قبل وقته، وغير ممتنع أن يباح له ﷺ من قتلهم وسلبهم ما لم يفعله، ومثل ذلك لا شبهة فيه.

الفصل العاشر

في الزيادة على النصّ هل يكون نسخاً أم لا؟

اختلف الناس في ذلك: فذهب قوم إلى أنّ الزيادة إذا غيّرت حكم المزيد عليه كانت نسخاً.[1]

وقال آخرون: إنّ الزيادة على النصّ لا تكون نسخاً على كلّ حال، وهو مذهب أكثر أصحاب الشافعيّ، وإليه ذهب أبو علي، وأبو هاشم.[2]

وقال آخرون: إنّ الزيادة تقتضي النسخ إذا كان المزيد عليه قد دلّ على أنّ ماعداه بخلافه.[3]

---

١. وهو مذهب أبي عبد الله البصري وأبي الحسن الكرخي.

٢. وهو مذهب الشافعية والحنابلة وبعض المعتزلة،وهو مختار أبي إسحاق الشيرازي في التبصرة:٢٧٦.

٣. توجد أقوال وتفاصيل في هذا المورد منها: إن كانت الزيادة متصلة بالمزيد عليه اتّصال اتحاد دافع للتعدد والانفصال كما لو زيد في الصبح ركعتان فهذا نسخ، وإن لم توجب الاتّحاد بل كانت ملحقة كزيادة عشرين جلدة على ثمانين جلدة فلا تنسخ، وهو مختار الغزالي في المستصفى:١/ ٢٢٣.

ومنها: إن تضمنت الزيادة رفعاً فهو نسخ وإلاّ فلا. وهو مذهب القاضي أبي بكر وأبي الحسين البصري في المعتمد:١/ ٤٠٥، واستحسنه الرازي في المحصول:١/ ٥٦٤، واختاره الآمدي في الإحكام:٣/ ١١٦، المسألة ١٨. ومن الإمامية ذهب إليه العلاّمة الحلي في نهاية الوصول إلى علم الأُصول:٣/ ١٠٣.

واعلم أنّ الـزيــادة على النصّ تنقسم إلى قسمين: زيـادة متّصلــة،وزيـادة منفصلة.

والمتّصلة على ضربين: مؤثّرة في المزيد عليه، وغير مؤثّرة فيه.[1]

فأمّا الزيـادة المتّصلة المؤثّرة؛ فهي التي تغيّر حكم المزيـد عليه في الشريعة، حتّى يصير لـو وقع مستقبـلاً من دون تلك الـزيـادة لكـان عـاريـاً من كلّ تلك الأحكام الشرعيّة الّتي كـانت له، أو بعضها، فهذه الزيـادة تقتضي النسخ. ومثاله زيادة ركعتين على سبيل الاتّصال، كما روي أنّ فرض الصـلاة كان ركعتين، فزيد في صلاة الحضر.

وإنّما قلنا: إنّ هـذه الزيـادة قد غيّرت الأحكـام الشرعيّة، لأنّـه لو فعـل بعد زيادة الركعتين على ما كـان يفعلهما عليه أوّلاً، لم يكن لهما حكم، وكأنّه ما فعلهما، ويجب عليه استئنـافهما. ولأنّ مع هذه الـزيادة يتأخّـر ما يجب من تشهُّـد وسلام، ومع فقـد هذه الـزيـادة لا يكون كـذلك. وكلُّ مـا ذكـرناه يقتضي تغيُّر الأحكـام الشرعيّة بهذه الزيادة.

ولا يلزم على هذا ما نقوله من أنّ كلّ جزء من الصلاة له في استحقاق الثواب حكم نفســه، ولا يقـف على غيره، لأنّ النسخ إنّما يـدخل في الأحكــام الشرعيّـة، واستحقاق الثواب من الأحكام العقليّة، وقد بيّنّا تغيُّر الأحكام الشرعيّة.

وعلى هذا الأصل الّـذي قرّرناه لـو زيد في زمـان الصوم زيادة، لكـانت هذه الزيادة تقتضي النسخ، للعلّة الّتي ذكرناها في الركعتين المتّصلتين.

---

١. تفصيل السيـد المرتضى لهذه المسألة هـو مختار قـاضي القضاة كما في المعتمـد:١/ ٤٠٥، والشيخ المفيد والشيخ الطوسي في عـدة الأُصول:٢/ ٥٢٩. وملخّص ما ذهبوا إليه هو: أنّ الـزيادة تكون شرطاً في صحّة المأمور به وإجزائه معها لا دونها فتكون ناسخة، وإلاّ فلا تكون ناسخة.

فأمّا زيادة ركنٍ على أركان الحجّ؛ فليس يبين فيـه أنّه يكون نسخاً، لانفصال بعض أركان الحجّ من بعضٍ، وأنّه ليس بجارٍ مجرى الصلاة والصيام.

والأولى أن تكون زيادة تطهير عضو على أعضاء الطهارة ليس بنسخ.

فأمّـا إيجاب الصـلاة من غير طهـارة، ثمّ اشتراط الطهـارة فيهـا بعـد ذلك؛ فـالواجب تقسيمـه: فنقـول: إن كانت هـذه الصـلاة يحصل لها بالطهـارة حكم شرعيٌّ ما كـان لها من قبل ذلك، فقد تغيّر بهذه الزيـادة حكمها الشرعي، فيجب أن يكون نسخاً. و إن لم يكن لها بهذه الزيادة حكمٌ شرعيٌّ لم يكن،وليس إلاّ تقديم فعل الوضوء عليها؛ لم تكن الزيادة نسخاً.

ولو زاد الله ـ تعـالى ـ في كفّارة الحنث رابعة؛ لم يكن ذلك نسخـاً للثلاثة، لأنّ الحال في جميع الأحكام الشرعيّة في فعل الثلاث لم يتغيّر،وهي مفعـولة بعد الزيادة على الحدّ الّـذي كانـت تفعل عليه قبلهـا. و إنّما تقتضي هـذه الزيـادة نسخ تـرك الكفّارات الثلاث، لأنّ تركها كان محرّماً قبل هذه الزيادة، فارتفع تحريمه بالزيادة.

فأمّا ورود التخيير على التضيق، أو التضييق على التخيير؛ فالأولى أن يقال فيما تضيّق بعـد التخيير: أنّـه نسخ، لأنّ أحد المخيّر فيـه خـرج عن حكمـه الشرعيّ، فصار منسوخاً. ومثاله لزوم صوم شهر رمضان بعد التخيير بينه وبين الفدية.

فأمّا ورود التخيير بعد التضييق؛ فالأشبه أنّه لا يكون نسخاً، لأنّ حكم الأوّل في نفسه لم يتغيّر، و إنّما تغيّر حكم الترك، لأنّه كان محرّماً، ثمّ صار مباحاً.

فأمّا ورود الخبر بالشاهد واليمين؛ فإنّه لا يكـون نسخاً للآية، لأنّا قد بيّنّا فيما تقدّم أنّ الشاهد الثاني شرط، وليس يمتنع أن يقوم مقام الشرط سواه، و إذا لم تمنع الآية ممّا ورد به الخبر؛ لم يكن فيه نسخ لها.

فإذا قيل: الآية تمنع في المعنى من اليمين مع الشـاهد من حيث كانت اليمين

هي قول المدّعي، فجرت مجرى دعواه.

قلنا: غير ممتنع أن لا يكون لدعواه حكم، ويكون ليمينه حكم، وإن كانا معاً قولاً له، ألا ترى أنّه لا حكم لإنكاره، ولنكوله عن اليمين حكمٌ، ولم يجريا في الشريعة مجرى واحداً، وإن كانا راجعين إلى قوله. وكذلك لا حكم لإنكاره في إسقاط الدعوى واليمين، وليمينه هذا الحكم، لأنّها تسقط الدعوى . فكذلك لا يمتنع إذا حلف مع شاهد أن يكون لقوله من الحكم ما لا يكون لدعواه إذا تجرّدت.

فأمّا مثال الزيادة المتّصلة، وإن كانت غير مؤثّرة؛ فكزيادة العشرين على حدّ القذف، وزيادة النفي على حدّ الزاني البكر، وزيادة الرجم على حدّ المحصن.

فأمّا مثال الزيادة المنفصلة؛ فكزيادة صلاة سادسة، وشهر للصّيام ثان، ولا خلاف في أنّ ذلك لا يقتضي نسخاً، وإنّما هو ابتداء عبادة.

والخلاف إنّما هو في الزيادة المتّصلة المتعلّقة بالمزيد عليه، كالزيادة في الحدّ: فمن الناس من ألحق ذلك بزيادة الركعتين على الركعتين، وفيهم من أجراه مجرى زيادة صلاة سادسة.

والّذي يدلُّ على أنّ الزيادة في الحدّ لا توجب النسخ أنّها لا تؤثّر في تغيّر حكم شرعيّ معقول للمزيد عليه، لأنّ من المعلوم أنّ المزيد عليه يفعل بعد التعبّد بالزيادة على الحدّ الّذي يفعل عليه قبلها، وإنّما يجب ضمُّ هذه الزيادة إليه من غير أن يكون إخلاله بضمّ هذه الزيادة مؤثّراً في الأوّل، فوجب إلحاق ذلك بابتداء التعبد.

وتعلُّقهم بأنّ الاسم واحد والسبب واحد ليس بشيء، لأنّه غير ممتنع أن يكون الاسم واحداً، والسبب كذلك،ويكون ذلك ابتداء تعبّد، إذا كانت الأحكام

الشرعيّة لم تتغيّر، وهي الّتي عليها المعول في باب النسخ.

وليس لهم أن يقولوا : قد تغيرّ حكم شرعيٌّ من حيث صارت الثمانون بعض الحدّ وكانت قبل الزيادة كلّه، لأنّ قولنا: «بعض» و «كلّ» ليس من الأحكام الشرعيّة، وكذلك قولنا: «نهاية» و«غاية» . ولأنّه يلزم مثل ذلك في فرض صلاة اليوم والليلة، لأنّ الصلاة لو زيد فيها سادسة، لكان الوصف بالكلّ والبعض والنهاية يتغيّر ومع ذلك فليس بنسخ. ولو أنّه تعالى أوجب بدلوك الشمس صلاة أُخرى، لكان سبب الوجوب واحداً، وإن لم يكن نسخاً.

فأمّا تعلُّقهم بردّ الشهادة، وأنّه كان متعلّقاً بالثمانين، ثمّ تعلّق بما زاد عليها، فقد تغيّر الحكم الشرعيّ؛ فليس بشيء، لأنّ ردّ الشهادة إنّما يتعلّق بالقذف، لا بإقامة الحدّ، كما يتعلّق بفعل سائر الكبائر.

ولو سلّمنا أنّ ردّ الشهادة يتعلّق بالحدّ، لا بالقذف؛ لكان لنا أن نقول: إنّه يتعلّق بكونه محدوداً ، ولا اعتبار بزيادة عدد الحدّ ونقصانه في الحكم الّذي هو ردّ الشهادة، كما أنّ الإحرام لمّا كان علّة في تحريم الصيد، لم يختلف في ذلك كونه محرماً، بحجّ وعمرة، أو بأحدهما، لأنّ المعتبر كونه محرماً. وكذلك لا فرق بين كونه محدثاً بجهة واحدة، أو بجهات، لأنّ المعتبر في الأحكام الشرعيّة كونه محدثاً، من غير أن يكون لزيادة الأحداث أو نقصانها تأثير. وجرى ذلك أيضاً مجرى إباحة تزويج المعتدّة إذا انقضت عدّتها في أنّ عدّتها زادت أو نقصت فالحكم فيما ذكرناه لا يتغيّر، ولا تكون الزيادة في العدّة أو النقصان نسخاً لإباحة تزويج المعتدّة.

على أنّ هذا بعينه لازم للمخالف، لأنّ زيادة العبادة قد تؤثّر في ردّ الشهادة وإن لم يتعلّق بالمزيد عليه كتأثيرها إذا تعلّقت، لأنّ ردّ الشهادة إذا كان شرطه الفسق ـ وقد علمنا أنّ الفسق يتغيّر بزيادة عبادات ونقصانها إذا وقع الإخلال بها

ـ فيجب لذلك تغيُّـر الحكم في ردّ الشهادة، وهذا يقتضي أنّ زيادة كلّ عبادة وإن لم يتعلّق بغيرها، ولا كانت متّصلة بها، تقتضي النسخ.

الفصل الحادي عشر:

في أنّ النقصان من النصّ هل يقتضي النسخ أم لا؟

اعلم أنّه لا خلاف في أنّ النقصان من العبادة يقتضي نسخ المنقوص، وإنّما الكلام في هل يقتضي ذلك نسخ المنقوص منه: فذهب قوم إلى أنّه يقتضي نسخ العبادة المنقوص منها.[١] وذهب آخرون إلى أنّه لا يقتضي ذلك.[٢]

والواجب أن يعتبر هذا النقصان، فإن كان ما بقي بعده من العبادة، متى فعل، لم يكن له حكم في الشريعة ولم يجر مجرى فعله قبل النقصان؛ فهذا النُّقصان نسخ له، كما قلناه في زيادة ركعتين على ركعتين على جهة الاتّصال، لأنّ العلّة في الموضعين واحدة. وإن لم يكن الأمر على ذلك؛ فالنُّقصان ليس بنسخ لتلك العبادة.[٣]

ومثال ذلك أن ينقص من الحدّ عشرون، فإنّ ذلك لا يكون نسخاً لباقي الحدّ.

---

١. وهو مختار الغزالي في المستصفى:١/ ٢٢١. وفصّل القاضي عبد الجبار قائلاً: نقصان الجزء يقتضي نسخ الباقي، ونقصان الشرط المنفصل لا يقتضي نسخ الباقي. راجع المحصول:١/ ٥٧٠.

٢. وهو مختار الحنابلة وجمهور أصحاب الشافعي، وهو مذهب أبي عبد الله البصري وأبي الحسن الكرخي، واختاره أبو الحسين البصري في المعتمد:١/ ٤١٤، وأبو إسحاق الشيرازي في التبصرة:٢٨١، والرازي في المحصول:١/ ٥٦٩ـ ٥٧٠، والآمدي في الإحكام:٣/ ١٢١، المسألة ١٩، ومن الإمامية العلاّمة الحلّي في نهاية الوصول إلى علم الأُصول:٣/ ١١٧.

٣. وهو مختار الشيخ الطوسي في عدة الأُصول:٢/ ٥٣٥.

وعلى هذا لو نقصت ركعتـان من جملة ركعات؛ لكان هذا النُّقصـان نسخاً لجملة الصلاة، لأنّ الصلاة بعد النُّقصان قد تغيرّ حكمها الشرعيّ. ولو فعلت على الحدّ الّذي كانت تفعل عليه من قبل؛ لم يجز، فجملتها منسوخة.

فأمّـا نسخ الطهـارة بعد إيجابها؛ فهـو غير مقتض لنسخ الصـلاة، لأنّ حكم الصـلاة بـاق على ما كـان عليـه من قبل. ولـو كـان نسخ الطهـارة يقتضي نسخ الصلاة؛ لوجب مثله في نجاسة الماء وطهـارته، وقد علمنا أنّ تغيّر أحكام نجاسة الماء وطهارتـه لا يقتضي نسخ الطهارة، لأنّه إنّما قيل لـه: تطهّر بالماء الطـاهر، ثمّ الماء الطاهر منه والماء النجس موقـوف على البيان، وقد يتغيّر بزيادة ونقصان، ولا يتعدّى ذلك التغيُّر إلى نسخ الطهارة.

فأمّا نسخ القبلة؛ فذهـب قوم إلى أنّه نسخ للصلاة[1]، وذهب آخرون إلى أنّه ليس بنسخ، وجعل القبلة شرطاً كتقديم الطهارة.[2]

والّـذي يجب تحصيله في هـذه المسألـة أنّ نسخ القبلة لا يخلـو من أن ينسخ بالتوجّـه إلى جهة غيرها، أو بأن يسقط وجوب التوجّه إليهـا ويخير فيما عداها من الجهات، لأنّه من المحال أن تخلو الصلاة من توجّه إلى جهة من الجهات.

فإن كانـت نسخت بضدّها، كنسخ التـوجّه إلى بيت المقـدس بالكعبـة؛ فلا شبهـة في نسخ الصلاة، ألا تـرى أنّـه بعـد هذا النسخ لـو أوقع الصـلاة إلى بيت المقدس على حدّ مـا كان يفعله من قبل، لكان لا حكم لـه، بل وجوده في الشرع كعدمه.

وإن كانت القبلة نسخت، فإن حظر عليه التوجّه إلى الجهة المخصوصة الّتي كان يصلّي إليها، وخيّر فيماعـداها؛ فهذا ـ أيضاً ـ يقتضي نسخ الصـلاة، لأنّه لو

---

١. وهو مختار قاضي القضاة. راجع نهاية الوصول إلى علم الأُصول:٣/ ١١٩.

٢. وهو مختار أبي الحسن الكرخي وأبي الحسين البصري. راجع المعتمد:١/ ٤١٤ـ ٤١٥.

أوقعها على الحدّ الّـذي كان يفعلهـا عليه من قبـل، لكانت غير مجزيـة، فصارت منسوخـة على ما اعتبرنـاه. وإن نسخ وجوب التـوجّه إلى القبلـة بأن خيّر في جميع الجهات؛ لم يكن ذلك نسخاً للصـلاة، ألا ترى أنّه لو فعلهـا على الحدّ الّذي كان يفعلها عليه من قبل، لكانت صحيحة مجزية، وإنّما نسخ التضييق بالتخيير.

فأمّـا صوم شهـر رمضان؛ فـلا يجوز أن يكون نـاسخاً لصـوم عاشـوراء، لأنّ الحكمين إنّما يصحّ أن يتناسخا إذا لم يمكن اجتماعهما، وصـوم شهر رمضان يجوز أن يجتمع مع صوم عاشـوراء، فكيف يكون ناسخاً له. ومعنى هـذا القول أنّ عند سقوط وجوب صيام عاشوراء أُمر بصيام شهر رمضان.

الفصل الثاني عشر:

في جواز نسخ الكتاب بالكتاب والسنّة بالسنّة

اعلم أنّ كلّ دليـل أوجب العلم والعمل فجـائز النسخ بـه، وهـذا حكم الكتـاب مع الكتـاب، والسُّنّة المقطـوع بها مع السُّنّـة المقطـوع بها فلا خـلاف في ذلك.[1]

وإنّما الخلاف في نسخ الكتاب بـالسُّنّة المقطوع بها، ونسخ السُّنّة بـالكتاب، وسيأتي الكلام على ذلك بإذن الله تعالى.[2]

فأمّـا السُّنّـة الّتي لا يقطع بها؛ فـالكـلام في نسخ بعضهـا ببعض مبنيّ على

١. راجع عـدة الأُصـول:٢/ ٥٣٧؛ نهايـة الـوصـول إلى علـم الأُصـول:٣/ ٧٥؛ التـذكـرة:٤٣؛ المعتمد:١/ ٣٩٠، الإحكام للآمدي:٣/ ٩٩، المسألة٨.

٢. سيوافيك الكلام فيهما في الفصلين: الرابع عشر ص ٣٣٠، والخامس عشر ص ٣٣٧.

وجوب العمل بأخبـار الآحاد: فمن عمل بها في الشريعـة؛ نسخ بعضها ببعض. ومن لم يعمل بها؛ لم ينسخ بها، لأنّ النسـخ فـرع وتـابع لـوجــوب العمل. وسيأتي الكلام على تفصيل ذلك بمشيّة الله تعالى.

الفصل الثالث عشر:

في نسخ الإجماع والقياس وفحوى القول

اعلم أنّ مصنّفي أُصول الفقه ذهبوا كلّهم إلى أنّ الإجماع لا يكون ناسخاً، ولا منسوخاً، واعتلّـوا في ذلك بأنّه دليل مستقرّ بعد انقطاع الـوحي، فلا يجوز نسخه ولا النسخ به.

وهـذا القدر غير كـاف، لأنّ لقائل أن يعترضـه، فيقول: أمّـا الإجماع عندنـا؛ فدلالته مستقرّة في كلّ حال قبل انقطاع الوحي، وبعده، وسنبيّن ذلك عند الكلام في الإجماع، فإذا ثبت ذلك سقطت هذه العلّة.[1]

على أنّ مـذهب مخالفنا في كـون الإجماع حجّـة يقتضي أنّـه في الأحوال كلّهـا مستقـرّ، لأنّ الله ـ تعـالى ــ أمر بـاتّباع سبيـل المؤمنين، وهذا حكم حـاصل قبل انقطاع الوحي، وبعده. والنبيّ ﷺ أخبر على مـذاهبهم بـأنّ أُمّتـه لا تجتمع على خطأ، وهذا ثابت في سائر الأحوال، فإذاً كان الإجماع ثابتاً في سائر الأحوال.

وإذا كان الإجماع دليـلاً على الأحكام، كما يـدلُّ الكتاب والسُّنّـة ـ والنسخ لا

---

١. وهو مختـار بعض المعتزلـة وعيسى بن أبان خـلافاً للأكثر. راجع عدة الأُصـول:٢/ ٥٣٨؛ نهاية الوصول إلى علم الأُصول:٣/ ٩١؛ الإحكام للآمدي:٣/ ١٠٨؛ المحصول:١/ ٥٥٩.

يتناول الأدلّـة، وإنّما يتناول الأحكام الّتي تثبت بها ــ فما المانع من أن يثبت حكم دليل بإجماع الأُمّـة قبل انقطاع الوحـي، ثم ينسخ بآيـة تنزل، أو يثبت حكم بـآية تنزل، فينسخ بإجماع الأُمّة على خلافه.

والأقرب أن يقـال: إنّ الأُمّة مجتمعـة على أنّ ما يثبت بـالإجماع لا ينسخ، ولا ينسخ به. ولا يلتفت إلى خلاف عيسى بن أبان، وقوله: إنّ الإجماع ناسخ لما وردت به السُّنّة من وجوب الغُسل من غَسل الميّت.

[في نسخ فحوى القول والنسخ به]

فأمّا فحوى القـول؛ فغير ممتنع نسخه،والنسخ به، لأنّه جـار في فهم المراد به مجرى الصريح، فما جاز في الصريح، جاز فيه.

وأمّا نسخ الفحوى دون الصريح، والصريـح دون الفحوى؛ فيجب أن يرتّب القول فيه على ما نبيّنه، والواجب حراسـة الغرض فيه، ودفع المناقضة. وقد علمنا أنّـه لا يحسـن أن يقـول: «لا تقل لهما: أُفّ، واضْربهما» لكن يحسـن أن يقـول: «لا تضربهما، وإن قلت لهما: أُفّ»، فيجـوز نسخ الأكبر، ويتبعـه الأصغـر، ولا يجوز عكس ذلك.

وغير ممتنع أن يقـال: إنّ الحال فيما بيّنّا يخـالف المصالح الدينيّـة، لأنّه يمتنع أن يمنع من التأفيف في الشاهد إلاّ لأجل الترفيـه والتنزيه عن الإضرار به، فلا يجـوز أن يجامع ذلك إرادة الإضرار الأكبـر، ومصالح الـدين غير ممتنع أن يختصّ تارة بالأكبر، والأُخرى بالأصغـر، فالأولى جواز نسخ كلّ واحد مع تبقية صاحبه.

[نسخ القياس والنسخ به]

فأمّا نسخ القياس والنسخ به؛ فمبنيّ على أنّ القياس دليل في الشريعة على الأحكام، وسندلُّ على بطلان ذلك عند الكلام في القياس، وإذا لم يكن دليلاً من أدلّة الشرع لم يجز أن ينسخ، ولا ينسخ به.(١)

ومن ذهب إلى ورود العبادة به(٢)؛ يدفع النسخ به بأن يقول: من شرط صحّته أن لا يكون في الأُصول ما يمنع منه، وهذا يمنع من كونه ناسخاً. ويمنعون من أن يكون القياس منسوخاً بأنّه تابع لأصله، ولا يجوز نسخه مع بقاء أصله.

الفصل الرابع عشر:

في جواز نسخ القرآن بالسنّة

اعلم أنّ السُّنّة على ضربين: مقطوع عليها معلومة، وأُخرى واردة من طريق الآحاد:

فأمّا المقطوع عليها؛ فإنّ الشافعيّ ومن وافقه يذهبون إلى أنّها لا ينسخ بها

---

١. وهو ما اتّفقت عليه الإمامية لاعتقادهم ببطلان القياس. راجع نهاية الوصول إلى علم الأُصول:٣/ ٩٣ـ٩٤.

٢. وإليه ذهب جماعة كثيرة من جمهور الفقهاء والمتكلّمين.

وقال أبو القاسم الأنماطي الشافعي(المتوفّى ٢٨٨هـ) ـ و هو الذي اشتهرت به كتب الشافعي ببغداد ـ: يجوز بالقياس الجلي. راجع التبصرة:٢٧٤.

وقال الغزالي في المستصفى:١/ ٢٤١: إن أراد بالجلي المقطوع به فصحيح، أمّا المظنون فلا.

واختار الآمدي في الإحكام:٣/ ١١١: إن كانت العلّة الجامعة في القياس منصوصة جاز النسخ بها لأنّها في معنى النص، وإلاّ فإن كان القياس قطعياً كقياس الأمة على العبد في التقويم فإنّه يكون أيضاً رافعاً لما قبله لكنّه لا يكون نسخاً، وإن كان ظنياً فلا يكون نسخاً أيضاً.

القرآن[١]، وخالف باقي العلماء في ذلك.[٢]

وأمّـا السُّنّة الّتي لا يقطع بها فأكثـر النـاس على أنّه لا يقع بها نسخ القـرآن، وخالف أهل الظاهر وغيرهم في جواز ذلك، وادّعوا ـ أيضاً ـ وقوعه.[٣]

والّذي يبطل أن ينسخ القرآن بما ليس بمعلوم من السُّنّة أنّ هذا فرع مبنيٌّ على وجوب العمل بخبر الـواحد في الشريعة، لأنّ من يجوّز النسخ يعتمـد على أنه كما جاز التخصيص بـه، وترك الظاهر لأجلـه، والعمل به في الأحكام المبتـدأة، جاز النسخ ـ أيضـاً ـ بـه. وأنّ دليل وجوب العمل بخبر الـواحد مطلق، غير مختصّ، فـوجب حمله على العمـوم، وإذا بطل العمل بخبر الواحـد في الشرع، بما سنتكلّم عليـه عند الكـلام في الأخبـار بمشيّـة الله ـ تعـالى ـ، بطل النسخ، لأنّ كلّ من لم يعمل به في غير النسخ لا ينسخ به، فالقـول بالنسخ مع الامتناع من العمل أصلاً خارج عن الإجماع.

---

١. وهو مذهب أكثر الظاهريـة وأحمد بن حنبل في رواية وطائفة من الفقهاء، كأبي إسحاق الشيرازي في التبصرة:٢٦٤، وذهب الحارث بن أسـد المحاسبي وعبـد الله بن سعيد القـلانسي إلى امتناعـه عقلاً، وذهب أبـو حامـد الاسفرائيني وأبـو الطيب سهل بن أبي سهل الصعلوكي وأبـو إسحاق الاسفرائيني وأبو منصور عبد القاهر البغدادي إلى جوازه عقلاً وامتناعه سمعاً. وقال أبو العباس ابن سريج: يجوز نسخ الكتاب بالسنّة المتواترة ولكنّه لم يقع. راجع: رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب:٤/ ٩٠ـ ٩١؛ ونهاية السول في شرح منهاج الأصول:٢/ ٥٧٩.
وأمّا من الإمامية فقد ذهب إليه الشيخ المفيد في التذكرة:٤٣.

٢. وهو مذهب جمهور المتكلّمين من الإمـامية والمعتزلة والأشاعرة، وأكثر الفقهـاء، وهو مختار مالك وأصحـاب أبي حنيفـة، وأبي الحسين البصري في المعتمـد:١/ ٣٩١، والـرازي في المحصـول: ١/ ٥٥٥، والآمـدي في الإحكـام:٣/ ١٠٤؛ والغـزالي في المستصفـى:١/ ٢٣٦، وغيرهـم. ومن الإمامية ذهب إليه العلاّمة الحلّي في نهاية الوصول إلى علم الأُصول:٣/ ٧٥.

٣. وهو مذهب داود الظاهري وجل أصحابه، وعليه ابن حزم الظاهري في الإحكام:٤/ ٤٧٧.

وهذا أولى ممّـا يمضي في الكتب من أنّ الصحابة ردّت أخبار الآحـاد إذا كان فيها تـركٌ للقرآن، لأنّ الخصوم لا يسلّمـون ذلك، ولأنّه يلـزم عليه أن لا يخصّص الكتاب بخبر الواحد، لأنّ فيه تركاً لظاهره.

وليس يجب من حيث تعبّـدنا الله بـالعمل بخبر الـواحد في غير النسخ ــ إذا سلّمنـا ذلك و فرضنـاه ــ أن نعدّيـه إلى النسخ بغير دليل، لأنّ العبـادة لا يمتنع اختصاصهـا بموضع دون مـوضع، فمن أين إذا وقعت العبادة بـالعمل به في غير النسخ، فقد وقعت في النسخ، وأحد الموضعين غير الآخـر، وليس هاهنا لفظ عامّ يدّعى دخول الكلّ فيه؟!

وخلاف الشافعيّ في أنّ السُّنّة المعلـومة لا ينسخ بها القرآن ضعيف جدّاً، لا ندري كيف استمرّت الشُّبهة فيه؟

والّذي يدلُّ على فساد هذا المذهب أنّ السُّنّـة المعلومة تجري في وجوب العلم والعمل مجرى الكتاب فكما ينسخ الكتاب بعضه ببعـض، كذلك يجوز فيه نسخه بها.

ولأنّ النسخ إنّما يتناول الحكم، والسُّنّة في الدلالة عليه كدلالة القرآن، فيجب جواز النسخ بها.

وليس لأحد أن يقول: إنّ السُّنّة تدلُّ كـدلالة القرآن، لكنّها إذا وردت بحكم يضادُّ القرآن، أنزل الله ـ تعالى ـ قـرآناً يكون هو الناسخ. وذلك أنّ هذه دعوىً لا برهـان لمدّعيها، ومن أين أنّ الأمـر على ذلك؟! ولو قدّرنـا أنّه تعـالى لم ينزل ذلك القـرآن، كيف كان يكـون حـال تلك السُّنّـة؟، فلابـدّ من الاعتراف بـاقتضائهـا النسخ. ثمّ إذا اجتمعا لم صـار الناسخ هو القرآن، دون السُّنّـة، وحكم كلّ واحد من الدليلين حكم صاحبه. و إذا كان نسخ الحكم بحكم يضادّه، فلا فرق بين أن

يكشف عن ذلك الحكم المضادّ سنّة، أو قرآن.

فأمّـا اختصـاص القرآن بـوجـه الإعجـاز؛ فـلا تأثير له في وجـه دلالتـه على الأحكام، ولذلك قد يدلُّ على الأحكام منـه القدر الّذي لا يبين فيه وجه الإعجاز. ولو كـان هذا الفرق صحيحاً؛ لـوجب مثله في ابتداء الحكم بـالسُّنّة والتخصيص والبيان. ولـو أنّه تعالى جعل دليل نبوّتـه إحياء ميّت، ثمّ أنزل قرآنـاً ليس بمعجز؛ لكان في الدلالة على الأحكام كهو الآن.

وقد اختلف كلام أصحاب الشافعيّ في هـذه المسألة: فتارة يقولون: إنّ ذلك لا يجوز عقلاً، من حيث يقدح في النُّبوّة، ويقتضي التنفير، وتارة أُخرى يقولون: إنّه جائز، إلاّ أنّ السمـع ورد بالمنع منـه. وربما قالـوا: إنّه لم يـوجد مـا هذه حـاله في الشرع.

فأمّا العقل؛ فلا وجه فيه للمنع من ذلك عند التأمّل الصحيح، لأنّه تعالى إذا أراد أن يدلّ على الحكم، فهـو مخيّر بين أن يدلّ عليه بكتاب، أو سنّـة مقطوع بها، لأنّ دلالتهما لا يتغيّر، ويجريان مجرى آيتين، أو سنّتين.

وأمّا التنفير؛ فلا شبهة في ارتفاعه، لأنّ المعجز إذا دلّ على صدقه ﷺ لم يكن في نسخه الأحكام بسنّة إلاّ مثل ما في نسخه لها بما يؤدّيه من القرآن، وتطرُّق التهمة في الأمرين يمنع منه المعجز.

وأمّا ادّعاؤهم أنّه لم يوجد[1]؛ فخلاف في غير هذه المسألـة، لأنّ كلامنا الآن على جوازه، لا على وقوعه.

---

١. وهو قول أبي العباس ابن سريج كما في التبصرة: ٢٦٤.

[في أدلّة من ادّعى انّ السمع منع من نسخ الكتاب بالسنّة والجواب عنها]

وأمّا من ادّعى أنّ السمع منع منه؛ فإنّه تعلّق بأشياء:

أوّلها: قوله تعالى: ﴿وَإِذا بَدَّلْنا آيةً مَكانَ آيةٍ﴾[1] فبيّن تعالى أنّ تبديل الآية إنّما يكون بالآية.

وثانيها: قوله تعالى: ﴿وَقالَ الَّذِينَ لا يَرْجُونَ لِقاءَنا ائْتِ بِقُرآنٍ غيرِ هذا أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ ما يَكُونُ لي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقاءِ نَفْسي﴾[2] فنفى تبديله إلاّ بمثله.

وثالثها: قوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنّاسِ ما نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾[3] فجعله الله ـ تعالى ـ مبيّناً للقرآن، والبيان ضدُّ النسخ والإزالة.

ورابعها: قوله تعالى: ﴿ما نَنْسَخْ مِنْ آيةٍ أَوْ نُنْسِها نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْها أَوْ مِثْلِها﴾[4].

وذكروا في التعلّق بهذه الآية وجوهاً:

منها: أنّه لمّا قال تعالى: ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْها أَوْ مِثْلِها﴾؛ كان الكلام محتملاً للكتاب وغيره، فلمّا قال بعد ذلك: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللهَ عَلى كُلِّ شَيْءٍ قَديرٌ﴾؛ علم أنّه أراد ما يختصُّ هو تعالى بالقدرة عليه من القرآن المعجز.

ومنها: أنّه قال[5] ـ تعالى ـ: ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْها﴾، فأضاف ذلك إلى نفسه، والسُّنّة لا تضاف إليه حقيقة.

ومنها: أنّ الظاهر من قول القائل: «لا آخذ منك ثوباً إلاّ وأُعطيك خيراً منه» أنّ المراد أُعطيك ثوباً من جنس الأوّل.

ومنها: أنّ الآية إنّما تكون خيراً من الآية بأن تكون أنفع منها، والانتفاع بالآية

---

١. النحل:١٠١.
٢. يونس:١٥.
٣. النحل:٤٤.
٤. البقرة:١٠٦.
٥. في «أ»: قوله، مكان: أنّه قال.

يكون بتلاوتها وامتثال حكمها، فيجب أن يكون ما يأتي به يزيد في النفع على ما ينسخه في كلا الوجهين، والسُّنّة لا يصحّ لها إلاّ أحدهما.

والجواب عمّا تعلّقوا به أوّلاً: هو أنّ الظاهر لا دلالة فيه على أنّه لا يبدّل الآية إلاّ بالآية، وإنّما قال تعالى: ﴿**وَإِذا بَدَّلْنا آيةً مَكانَ آيةٍ**﴾. ولأنّ الخلاف في نسخ حكم الآية، والظاهر يتناول نفس الآية.

والجواب عن الثاني: أنّه ـ أيضاً ـ لا يتناول موضع الخلاف، لأنّه إنّما نفى أن يكون ذلك من جهته، بل بوحي من الله تعالى سواء كان ذلك قرآناً أو سنّة.

والجواب عن الثالث: أنّ النسخ يدخل في جملة البيان، لأنّه بيان مدّة العبادة وصفة ما هو بدل منها. وقد قيل: إنّ المراد هاهنا بالبيان التبليغ والأداء، حتّى يكون القول عامّاً في جميع المنزَّل، ومتى حمل على غير ذلك كان خاصّاً في المجمل. على أنّ النسخ لو انفصل عن البيان، لم يمنع أن يكون ناسخاً وإن كان مبيّناً، كما لم يمنع كونه مبيّناً من كونه مبتدئاً للأحكام، وقد وصف الله ـ تعالى ـ القرآن بأنّه بيان، ولم يمنع ذلك من كونه ناسخاً.

والجواب عن الرابع: أنّ الآية ـ أيضاً ـ لا تتناول موضع الخلاف، لأنّها تتناول نفس الآية، والخلاف في حكمها.

على أنّ الظاهر لا يدلُّ على أنّ الّذي يأتي به يكون ناسخاً، وهو موضع الخلاف، وهو إلى أن يدلّ على أنّه غير ناسخ أقرب، لأنّه تعالى قال: ﴿**ما نَنْسَخْ مِنْ آية نَأْتِ**﴾، وهذا يدلّ على تقدّم النسخ على إنزال ما هو خير منها، فيجب أن لا يكون النسخ بها وهو متقدّم عليها، ومعنى ﴿**خيرٍ مِنْها**﴾ أي أصلح لنا، وأنفع في ديننا، وأنّا نستحقُّ به مزيد الثواب، وليس يمتنع ـ على هذا ـ أن يكون ما يدلُّ عليه السُّنّة من الفعل الناسخ أكثر ثواباً وأنفع لنا ممّا دلّت عليه الآية من الفعل

المنسوخ.

والشناعة بأنّ السُّنّة خير من القرآن تسقط بهذا البيان، وبأنّ القرآن ـ أيضاً ـ لا يقال بأنّ بعضه خير من بعض بالإطلاق، وقد ينسخ بعضه ببعض. فإذا فصّلوا وفسّروا فعلنا مثل ذلك. فأمّا إضافة ذلك إليه تعالى وأنّ ذلك بالكتاب أليق منه بالسُّنّة؛ فالإضافة صحيحة على الوجهين، لأنّ السُّنّة إنّما هي بوحيه تعالى وأمره، فإضافتها إليه كإضافة كلامه.

وقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللهَ عَلىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَديرٌ﴾[1] لا يدلُّ على صفة ما يكون به النسخ، وإنّما يقتضي أنّه تعالى قادر على أن ينسخ الفعل بما هو أصلح في الدين منه، كان الدليل على ذلك كتاباً أو سنّة.

وغير مسلّم أنّ القائل إذا قال لأحد: لا آخذ منك كذا وكذا إلاّ وأُعطيك خيراً منه، أنّ الثاني يجب أن يكون من جنس الأوّل، بل لو صرّح بخلاف ذلك لحسن، لأنّه لو قال: «لا آخُذ منك ثوباً إلاّ وأُعطيك فرساً خيراً منه» لما كان قبيحاً، وقد بيّنّا معنى «خيراً منها».

فليس يمتنع أن يكون السُّنّة وإن انتفع بها من وجه واحد أصلح لنا من الآية وإن كان الانتفاع بها من وجهين، لأنّ الانتفاع الّذي هو الثواب قد يتضاعف، فلا ينكر أن يزيد والوجه واحد على الوجهين. على أنّ في درس السُّنّة وتلاوتها ـ أيضاً ـ ثواباً وقربة وعبادة.

---

١. البقرة:١٠٦.

الفصل الخامس عشر:

في جواز نسخ السُّنّة بالكتاب

إنّما خالف الشافعيّ في هذه المسألة، والناس كلّهم على خلاف قوله.[1] وكلّ شيء دللنا به على أنّ السُّنّة المقطوع بها تنسخ القرآن يدلُّ على هذه المسألة، بل هو هاهنا آكد وأوضح، لأنّ للقرآن المزيّة على السُّنّة. وقولهم: لو نزلت آية تقتضي نسخ سنّة؛ لأمر الله ـ تعالى ـ بأن يسنّ سنّة ثانية تكون ناسخة للأُولى[2]، تحكُّم بغير دلالة، فمن أين لهم ذلك؟!

وأيُّ فرق بينهم وبين من قال: إنّ الله ـ تعالى ـ إذا أراد أن ينسخ سنّة بسنّة أُخرى أنزل قرآناً ليكون النسخ به لا بالسُّنّة؟! وبعدُ فلو سلّم لهم ما اقترحوه؛ لم يخرج القرآن من أن يكون ناسخاً للسُّنّة، بل كانا معاً ناسخين، وليس ذلك بملتبس بالبيان، ولا مخرج له ﷺ عن كونه مبيّناً.

وقد استدلّ على جواز نسخ السُّنّة بالقرآن بوقوع ذلك، والوقوع أكثر من الجواز، وذكر أنّ تأخير الصلاة في وقت الخوف كان هو الواجب أوّلاً، ثمّ نسخ

---

١. وهومذهب الإمامية وجمهور الأشاعرة والمعتزلة والأحناف والحنابلة وأكثر الفقهاء، وهو مختار أبي إسحاق الشيرازي في التبصرة:٢٧٢، وأبي الحسين البصري في المعتمد:١/ ٣٩١، والرازي في المحصول:١/ ٥٥٣، والغزّالي في المستصفى:١/ ٢٣٦، والآمدي في الإحكام:٣/ ١٠١، والسرخسي في أُصوله:٢/ ٦٧، وابن حزم في الإحكام:٤/ ٥٠٥، وغيرهم. ومن الإمامية الشيخ الطوسي في العدة:٢/ ٥٥١، والعلاّمة الحلّي في نهاية الوصول إلى علم الأُصول:٣/ ٨٣، والشيخ المفيد في التذكرة:٤٣ـ ٤٤،وغيرهم.

٢. العبارة في عدة الأُصول:٢/ ٥٥٢ كما يلي: فإن قالوا: إنّ الله تعالى لو نسخ سنّة نبيّه ﷺ بآية ينزّلها، لأمر نبيّه بأن يبيّن سنّة ثانية ينسخ بها سنّة الأُولى لئلاّ يلتبس النسخ بالبيان.

بقوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجالاً أَوْ رُكْباناً﴾[١]. وإنّما كان ذلك نسخاً من حيث كان جواز التأخير مع استيفاء الأركان كالمضادّ للأداء في الوقت مع الإخلال ببعض ذلك.

وذكر ــ أيضاً ـ أنّ قوله تعالى: ﴿فَلاَ تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفّارِ﴾[٢]نسخ مصالحته ﷺ قريشاً على ردّ النساء.

وأقوى من ذلك نسخ القبلة الأُولى وكانت ثابتة بالسُّنّة، بالقبلة الثانية وهي معلومة بالقرآن.

الفصل السادس عشر:

فيما يعرف به كون الناسخ ناسخاً والمنسوخ منسوخاً

اعلم أنّ كون الناسخ ناسخاً إنّما يعلم بأن يكون لفظه يقتضي ذلك أو معناه، فمثال اقتضاء اللّفظ أن يقول: نسخت كذا بكذا، ويجري مجراه قوله ﷺ: «كنت نهيتكم عن زيارة القبور، ألا فزوروها؛ وعن ادّخار لحوم الأضاحيّ، ألا فادّخروا ما بدا لكم».[٣]

---

١. البقرة:٢٣٩. ٢. الممتحنة:١٠.

٣. ورد هذا الحديث بهذا المعنى وبهذا المضمون مع تفاوت بالألفاظ في العديد من المصادر المعتبرة عند الفريقين. فقد روى مسلم في صحيحه:٦/ ٨٢، باب «بيان ما كان من النهي عن أكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث وبيان نسخه وإباحته» بإسناده عن عبد الله بن بريدة عن أبيه قال: قال رسول الله ﷺ: «نهيتكم عن زيارة القبور فزورها، ونهيتكم عن لحوم الأضاحي فوق ثلاث فامسكوا ما بدا لكم...». وللاطلاع على المزيد راجع المصادر التالية: سنن ابن ماجة:١/ ٥٠١، باب ما جاء في زيارة القبور، وج٢/ ١٠٥٥ برقم ٣١٦٠، باب ادّخار لحوم الأضاحي؛ سنن

←

ومثال الثاني أن يتضاد حكم الناسخ والمنسوخ، ويمتنع اجتماعهما في التعبُّد، فيعلم بذلك أنّ أحدهما ناسخ للآخر.

الفصل السابع عشر:

فيما يعرف به تاريخ الناسخ والمنسوخ

اعلم أنّ أقوى ما علم به التاريخ أن يكون في اللّفظ، وإنّما يصحّ أن يكون في لفظة الناسخ دون المنسوخ إذا كان مذكوراً على جهة التفصيل، وقد يكون على جهة الجملة في لفظ المنسوخ، نحو أن يقول: افعلوا كذا إلى أن أنسخه عنكم، ولو قال: إلى أن أنسخه في وقت كذا؛ لكان وقت زوال العبادة معلوماً بلفظ إيجابها، فيخرج بذلك من باب النسخ.

وقد يعلم التاريخ ـ أيضاً ـ بأن يضاف إلى وقت أو غزاة يعلم بها تقدُّم وقت المنسوخ، لأنّ الغرض معرفة المتأخّر والمتقدّم، فلا فرق بين ذكر الزمانين، أو ذكر ما يضاف إليهما، ممّا يعلم به التقدّم والتأخّر.

وقد ذكر ـ أيضاً ـ أن يكون المعلوم من حال أحد الراويين أنّه صحب النبيّ ﷺ بعد ما صحبه الآخر، وأنّ عند صحبته انقطعت صحبة الأوّل. ولابدّ من أن يشترط في ذلك أن يكون الّذي صحبه أخيراً لم يسمع منه ﷺ شيئاً قبل صحبته له؛ لأنّه غير ممتنع أن يراه أوّلاً، فيسمع منه وهو كافر، أو غير مصاحب، ثمّ يراه ثانياً، ويختصّ بمصاحبته.

← الترمذي:٢/ ٢٥٩ برقم ١٠٦٠، باب ما جاء في الرخصة في زيارة القبور، و ج٣/ ٣٣برقم ١٥٤٦؛ سنن النسائي:٧/ ٢٣٤، كتاب الضحايا، وج٨/ ٣١٠؛ مستدرك الحاكم:١/ ٣٧٤ و ٣٧٥ و ٣٧٦؛ سنن البيهقي:٤/ ٧٦ و ٧٧؛ مسند أحمد:١/ ١٤٥ و ٤٥٢ و ج٣/ ٢٣٧ و ٢٥٠ وج٥/ ٣٥٥ و ٣٥٦ و ٣٥٧ و ٣٥٩.

فأمّا إذا علم تقدُّم أحـد الحكمين وتأخُّر الآخر بالعـادة، أو ما يجري مجراها؛ فلا شكّ في أنّ الثـاني هو الناسخ، ومثـال ذلك أن يكون حكم أحـدهما مستمرّاً على حكم العقل، والآخـر ثـابت بالشرع. ويـدخل فيـه أن يكـون أحدهما شرعـاً متقدّماً، والآخر متجـدّداً، أو أن يكون أحدهما يتضمّن ردّاً على الأوّل، أو شرطاً في الأوّل، إلى غير ذلك من الوجوه الدالّة على التقدّم والتأخُّر.

وقـد ذكـر من تكلّمَ في أُصـول الفقـه بـأنّ التـاريخ ـ أيضـاً ـ يعلم بقـول الصحابيّ، وأن يحكي أنّ أحـد الحكمين كان بعد الآخـر، قالـوا: لأنّ التاريخ نقل وحكاية لا مدخل للاجتهاد فيه، فيجب أن يقبل قول الصحابي فيه.

وهـذا الوجـه مبنيّ على وجوب العمـل بخبر الواحـد في الشريعة، وفـرع من فروعـه، فإذا بطل وجـوب العمل بخبر الواحد، بطـل هذا الفرع، وإن صـحّ فهو صحيح.

ومنهم من فـرّق بين قول الصحـابيّ: إنّ كذا نسخ كـذا، وبين نقله التـاريخ، فقبل قوله في التصريح بالتاريخ، ولم يقبله في قوله: نسخ ذلك.[1]

ومنهم من قبل قوله في الأمرين.[2]

و الأولى على تسليم قبول أخبـار الآحاد أن لا يرجع إلى قولـه في أنّ كذا نسخ كذا، لأنّ ذلك قـول صريح في ذكر مذهبـه، وإنّما يثبت التاريخ تبعـاً للمذهب، و إذا لم يجز عند الكلّ الرُّجوع في المذاهب إلى قـوله، حتّى تثبت صحّتها، فكذلك في هذا الباب. ونقل التاريخ مخالف لذلك، لأنّه لا يتضمّن ذكر مذهب يصحّ فيه طريقة الاجتهـاد، وكما لو قال في الشيء: إنّه محرّم؛ لا يعمل عليه، ولـو قال: زمان تحريمه الزمان الفلاني؛ لعمل عليه، فكذلك القول فيما تقدّم ذكره.

---

١. وهو قول القاضي عبد الجبار كما في المعتمد:١/ ٤١٨.

٢. حكاه أبـو عبد الله البصري عن أبي الحسن الكرخي وفيه تفصيل، راجع: عـدة الأُصول:٢/ ٥٥٧؛ المحصول:١/ ٥٧٢.

الباب السابع

الكلام في الأخبار

[وفيه عشرة فصول]

الفصل الأوّل:

في حدّ الخبر ومهمّ أحكامه

الواجب أن يحدّ الخبر بأنّه ما صحّ فيه الصدق أو الكذب، لأنّ حدّه بما يمضي في الكتب بأنّه ما صحّ فيه الصدق والكذب[1] ينتقض بالأخبار الّتي لا تكون إلاّ صدقاً، كقولنا: إنّه تعالى محدث للعالم، أو عالم لنفسه، و: إنّ الجهل والكذب قبيحان. وينتقض ـ أيضاً ـ بما لا يكون إلاّ كذباً، كنحو قولنا: إنّ صانع العالم محدث، والكذب حسن.

وقد حدّه قوم بأنّه ما احتمل التصديق والتكذيب، فراراً من أن يقول في صادق وكاذب: إنّهما صدقا، أو كذبا. وحدُّ الخبر بأنّه ما احتمل التصديق

---

١. وهو مذهب الجبائيّين وأبي عبد الله البصري والقاضي عبد الجبار وغيرهم من المعتزلة. راجع نهاية الوصول إلى علم الأُصول:٣/ ٢٨٨.

والتكـذيب صحيح في نفسـه، وجـار مجرى مـا اخترنـاه من الحدّ. والصحيح أنّ الخبر عن صادق وكـاذب بأنّها صدقا أو كـذبا لا يكون إلاّ كـذباً، لأنّ مخبره ليس على ما هو به.

والخبر إنّما يصير خبراً بقصـد المخبر، لأنّ الكلام وإن تقـدّمت المواضعة فيـه فإنّما يتعلّق بما يفيده بـالقصد، لأنّ قـول القائل: «محمّدٌ رسـول الله» لا يكون خبراً عنه ﷺ إلاّ بالقصد.

وحكاية الخبر كلفظه، ولا تكون الحكاية خبراً لارتفاع القصد.

وإظهار كلمة الكفـر عند الإكراه لا يكون خبراً، ولو كـانت كذلك، لكانت كفراً، وإنّما أُبيح له إظهار كلمة الكفر تعريضاً لا إخباراً.

والخبر لا يخلو من صدق أو كذب، ولا واسطة بين الأمرين، لأنّ للخبر تعلُّقاً بالمخبر عنه، فلا يخلو المخبر عنه من أن يكـون على ما تناوله الخبر، فيكون صدقاً، أو ليس على ما تناوله الخبر، فيكون كـذباً. وإذا لم يكن بين النفي والإثبات واسطة في مخبر الخبر؛ فلا واسطة في الخبر بين الصدق والكذب.

وقول الجاحظ[1]: «إنّه لا يكـون كاذباً إلاّ من علم كـونه كـذلك» باطل، لأنّ العقلاء يصفون كلّ مخبر علموا أنّ مخبر خبره ليس على مـا تناوله خبره بأنّه كاذب وإن لم يعلموا أنّـه عالم بذلك، ولو كـان العلم شرطاً، لوجبت مراعـاته كما وجب مراعاة متناول الخبر. والمسلمون يصفـون اليهود والنصارى بالكذب على الله، وإن

---

١. وهو عمرو بن بحـر بن محبوب الكناني الليثي، أبو عثمان الشهير بـالجاحظ، أديب، ورئيس الفرقة الجاحظية من المعتزلـة، ولد في البصرة سنة ١٦٣هـ وكان مشوّه الخلقة، فلـج في آخر عمره، ومات والكتـاب على صدره، قتلتـه مجلـدات من الكتب وقعت عليـه وذلك سنة٢٥٥هـ في البصرة. لـه تصانيف كثيرة، منها: الحيوان، البيان والتبيين، البخلاء، مسـائل القرآن، فضيلة المعتزلة، وغيرها. الأعلام:٥/ ٧٤.

كان أكثرهم لا يعلم أنّه كاذب، بل يعتقد أنّه صادق. ولو كان الأمر على ما ادّعاه الجاحظ؛ لوجب أن يكون قول أحدنا لغيره: «إنّه كاذب ولا يعلم بأنّه عالم بكذبه» مناقضة، وممّا لا يمكن أن يكون حقّاً، ومعلوم خلاف ذلك. والجاحظ بنى هذا على مذهبه في المعارف، وأنّها ضرورة، واعتقاده أنّ من لا يعرف فهو معذور، وكونه كاذباً يقتضي الذمّ، فلم يتّصف به إلاّ مع العلم، وقد بيّنّا في «الذخيرة»[١] وغيرها بطلان هذا المذهب، ودللنا على أنّ المتمكّن من المعرفة يقوم مقامها في لحوق الذمّ واستحقاق العقاب.

والصدق من جنس الكذب، لأنّ السامع لا يفصل بينهما بالإدراك، ولو اختلفا في الجنس، لفصل بالإدراك بينهما.

ولم يكن الخبر خبراً لجنسه، ولا لصيغته، ولا لوجوده، بل لقصد المخبر إلى كونه خبراً، وكلُّ شيء دللنا به على أنّ الأمر لم يكن أمراً لشيء يرجع إلى أحوال الأمر ممّا قدّمنا ذكره مبسوطاً هو دلالة في الخبر، فلا معنى لإعادته.[٢]

١. الذخيرة في علم الكلام: ٣٤٣.

٢. راجع ص ٥٨، الفصل الرابع: فيما به صار الأمر أمراً.

الفصل الثاني:

في أنّ في الأخبار ما يحصل عنده العلم

اعلم أنّ أصحاب المقالات حكوا عن فرقة تعرف بالسُّمنيّة[١] إنكار وقوع العلم عند شيء من الأخبار، وأنهم يقصرون العلم على الإدراك دون غيره.

والّذي يدلُّ على بطلان هذا المذهب أنّا نجد من سكون نفوسنا إلى اعتقاد وجود البلدان الكبار والحوادث العظام ما نجده عند المشاهدات، فمن تشكّك في أنّ ذلك علم يقين كمن تشكّك في الآخر، ومن ادّعى أنّه ظنٌّ قويٌّ كمن ادّعاه في الأمرين.

والأشبه ـــ إن كانت هذه الحكاية حقّاً ـــ أن يكون من خالف في ذلك إنّما خالف في الاسم دون المعنى، واشتبه عليه العلم بالظنّ، كما نقوله في السوفسطائيّة.[٢] وهذا القدر كاف.

---

١. السمنية ـــ بضم السين ـ قوم بالهند يعبدون الأوثان ويقولون بالتناسخ وينكرون حصول العلم بالاخبار، وأنّه لا معلوم إلاّ من جهة الحواس الخمس، وأنكر أكثرهم المعاد والبعث، وكانوا يعتقدون بأنّ أعظم الأُمور التي لا تحل ولا يسع الإنسان أن يعتقدها ولا يفعلها قول: «لا» في الأُمور كلّها فإنّها من فعل الشيطان. المصباح المنير: ٤/ ٢٣٨، ط. مصر؛ فهرست ابن النديم: ٤٠٨؛ المواقف للإيجي: ١/ ١٣٠.

٢. وهم الذين ينكرون الحسيات والبديهيات وأنكروا القضايا العلمية، وتمرّدوا على جميع الحقائق وقالوا إنّها من نتاج الوهم والخيال. راجع: الرسالة السعدية للعلامة: ٤١؛ المعجم الوسيط: ١/ ٤٣٣؛ المواقف: ١/ ١١٣.

الفصل الثالث:

في أقسام الأخبار

اعلم أنّ الأخبار تنقسم إلى ثلاثة أقسام: أوّلها: يعلم أنّ مخبره على ما تناوله. وثانيها: يعلم أنّ مخبره ليس على ما تناوله. وثالثها: يتوقّف فيه.

وما يعلم أنّ مخبره على ما تناوله على ضربين: أحدهما يعلم ذلك من حاله باضطرار، ومثاله بغير خلاف خبر من أخبرنا بأنّ السماء فوقنا والأرض تحتنا، ومن أمثلتهم ـ على الخلاف الّذي فيه، وسنذكره ـ الإخبار عن البلدان الكبار والحوادث العظام. والآخر أن يعلم أنّ مخبره على ما تناوله باكتساب، كالخبر المتواتر وخبر الله ـ تعالى ـ وخبر رسوله ﷺ وخبر الأُمّة بأجمعها. وقد ألحق قوم بهذا القسم لواحق سنتكلّم عليها، ونبيّن الصحيح منها من الفاسد إذا انتهينا إليها بمشيّة الله تعالى.

وأمّا الخبر الّذي يعلم أنّ مخبره ليس على ما تناوله، فينقسم إلى قسمين: أحدهما: يعلم ذلك من حاله باضطرار، والثاني يعلم باكتساب. وينقسم إلى أقسام سنذكرها إذا انتهينا إلى بابها بإذن الله تعالى.

وأمّا الخبر الّذي لا يعلم أنّ مخبره على ما تناوله، ولا أنّه على خلافه؛ فينقسم إلى قسمين: أحدهما يجب العمل به، والآخر لا يجب العمل به. والّذي يجب العمل به ينقسم إلى وجوب عقليّ بغير خلاف، كالأخبار المتعلّقة بالمنافع والمضارّ العقليّة، وإلى وجوب سمعيّ، ومثاله الشهادات بلا خلاف، وأخبار الآحاد الواردة بالأحكام الشرعيّة على الخلاف الّذي سنذكره. وأمّا الضرب الثاني من

الضربين الأوّلين، وهو الّذي لا يجب العمل به؛ فينقسم إلى قسمين: أحدهما يقتضي الردّ، والثاني يجب التوقُّف فيه من غير تكذيب ولا تصديق. وتفصيل ذلك يجيء في موضعه بمشيّة الله تعالى.

الفصل الرابع:

في صفة العلم الواقع عند الأخبار

اعلم أنّ الأخبار على ضربين: ضرب لا يحصل عنده علم، والضرب الآخر يحصل عنده العلم.

فأمّا الضرب الأوّل؛ فخارج عن هذا الفصل، لأنّ العلم إذا لم يحصل فلا كلام لنا في أنّه ضروريّ أو مكتسب.

وأمّا الضرب الثاني، وهو ما يحصل عنده العلم؛ ينقسم قسمين:

أحدهما يحصل العلم به لكلّ عاقل يسمع تلك الأخبار، ولا يقع منهم فيه شكٌّ، كأخبار البلدان والوقائع والحوادث الكبار.

والضرب الثّاني [1] لا يحصل العلم عنده إلاّ لمن نظر، واستدلّ، وعلم أنّ المخبرين بصفة من لا يكذب، ومثاله الإخبار عن معجزات النبيّ ﷺ الخارجة عن القرآن، وما ترويه الإماميّة من النصّ الصريح على أمير المؤمنين عليّ عليه السلام.

فأمّا القسم الأوّل؛ فذهب قوم إلى أنّ العلم الواقع عنده ضروريّ من فعل الله ـ تعالى ـ بالعادة، وهو مذهب أبي عليّ وأبي هاشم ومن تبعهما من المتكلّمين

---

١. أي القسم الثاني من الضرب الثاني.

والفقهاء.[١]

وذهب قوم آخرون إلى أنّ العلم بـذلك مكتسب ليس بضروريّ، وهو مذهب أبي القاسم البلخي[٢] ومن وافقه.[٣]

والّـذي نصرتـه ـ و هـو الأقـوى في نفسي ــ في كتاب «الـذخيرة» والكتـاب «الشافي»[٤] التـوقُّف عن القطع على صفة هـذا العلم بأنّـه ضروريٌّ أو مكتسب، وتجويز كونه على كلّ واحد من الوجهين.[٥]

وإنّما قوي ذلك في نفوسنا، لأنّ العالم بهذه الأخبار يمكن أن يكون قد تقدّم له العلم على الجملـة بصفـة الجماعة الّتي قضـت العادة بأنّـه لا يجوز أن يتّفق منهـا الكذب، ولا أن تتواطـأ عليه. وجائز أن يكون قد عـرف ذلك وتصوّره، فلمّا أخبره عن البلدان والأمصار من وجده على تلك الصفـة الممهّدة في نفسه، فعل اعتقاداً بصدق هذه الأخبار، وكان ذلك الاعتقاد علماً، لمطـابقته للجملة المتقدّمة الممهَّدة في نفسه، ويكون هذا العلم كسباً له ـ لا محالة ـ غير ضروريّ.

---

١. وهـو مـذهب جمهـور الفقهـاء والمتكلّمين من الأشـاعـرة والمعتـزلـة، كأبي إسحـاق الشيرازي في التبصرة:٢٩٣، والرازي في المحصـول:١/ ١١٠، والغزّالي في المستصفى:١/ ٢٥٢. ومن الإمـامية العلاّمة الحلّي في نهاية الوصول إلى علم الأُصول:٣/ ٣٠٤.

٢. هو عبـد الله بن أحمد بن محمود الكعبي، أبو القـاسم البلخي الخراساني، أحـد أئمّة المعتزلـة وكان رأس طائفة منهم تسمّى الكعبية ، ولـه آراء ومقالات انفرد بها، أقام ببغداد مدة طـويلة، ولد سنة ٢٧٣هـ و تـوفّي في بلخ سنة ٣١٩هـ له تصـانيف ، منها: التفسير، السنّة، مقـالات الإسلاميين، وأدب الجدل، وغيرها. الأعلام:٤/ ٦٥.

٣. وهو مـذهب الكعبي وأبي الحسين البصري من المعتـزلة، والدقـاق من الشافعيـة. راجع المعتمد: ٢/ ٨١؛ الإحكام للآمدي:٢/ ٢٠٨.

ومن الإمامية ذهب إلى هذا الرأي الشيخ المفيد في أوائل المقالات:٨٩باب ٧٣.

٤. الذخيرة في علم الكلام:٣٤٥؛ الشافي في الإمامة:٢/ ٦٨ وما بعدها.

٥. وإليه ذهب الشيخ الطوسي في عدة الأُصول:١/ ٧١، والآمدي في الإحكام:٢/ ٢١١.

وليس لأحد أن يقـول: إنّ إدخال التفصيل في الجملة إنّما يكـون فيما له أصلٌ ضروريٌّ على سبيل الجملــة، كمن علم أنّ من شأن الظُّلم أن يكــون قبيحـاً على سبيل الجملة، فإذا علم في ضرر بعينـه أنّه ظلم؛ فعل اعتقاداً لقبحـه، وكان علماً، لمطابقته الجملة المتقرّرة، وأنتم جعلتم الجملة مكتسبة، والتفصيل كذلك.

وذلك أنّه لا فرق بين أن تكـون الجملة المتقرّرة معلومـة ضرورة أو اكتساباً في جواز بناء التفصيل عليها، لأنّ من علم منّا باكتساب أنّ من صحّ منه الفعل يجب أن يكون قـادراً، والقادر يجب أن يكون حيّـاً على سبيل الجملة ،ثمّ علم في بعض الذوات صحّة الفعل، فلابدّ من أن يفعـل اعتقاداً لأنّ تلك الذات قادرة، ويكون الاعتقاد علماً.

وكذلك إذا علم في ذات معيّنة أنّها قادرة، وقد تقدّمت الجملة الّتي ذكرناها، فلابدّ من أن يفعل اعتقاداً لكونها حيّة، ويكون هذا الاعتقاد علماً.

فلا فرق إذن في دخول التفصيل في الجملة بين الضروري والمكتسب ،وكما أنّ ما ذكرناه ممكن جائز، فممكن ـ أيضاً ـ أن يكون الله ـ تعالى ـ يفعل لنا العلم عند سماعنا الإخبار عن البلـدان وما جرى مجراها بـالعادة، وليس في العقل دليل على قطع بأحد الأمرين، فالشكّ في ذلك غير مخلّ بشيء من شروط التكليف.

[أدلّة من قطع بالضرورة والجواب عنها]

وقد تعلّق من قطع على الضرورة بوجوه:

أوّلها: أنّ العلم بمخبر هذه الأخبار لو كان مكتسباً لكان واقعاً عن تأمّل حال المخبرين، وبلوغهم إلى الحدّ الّذي لا يجوز أن يكذبـوا وهم على ماهم عليه، وهذا يوجب أن يكون من لم يستدلّ على ذلك ممّـن ليس هو من أهل الاستدلال والنظر من العـامّـة والمقلّديـن لا يعلمـون البلـدان والحوادث الكبـار، ومعلـوم ضرورة

الاشتراك في علم ذلك.

ومنها: أنّ حدّ العلم الضروريّ قائم في العلم بمخبر أخبار البلدان، لأنّا لا نتمكن من إزالة ذلك عن نفوسنا ولا الشكّ فيه، وهذا حدّ العلم الضروريّ.

ومنها: أنّ اعتقاد كون هذا العلم ضروريّاً صارف قويٌّ عن النظر فيه والاستدلال عليه، فكان يجب أن يكون كلُّ من اعتقد أنّ هذا العلم ضروريٌّ غير عالم بالبلدان والأمصار، لأنّ اعتقاده يصرفه عن النظر، ومعلوم ضرورة خلاف ذلك.

فيقال لهم فيما تعلّقوا به أوّلاً: إنّ طريق اكتساب العلم بالفرق بين الجماعة الّتي لا يجوز أن تكذب في خبرها وبين من يجوز ذلك عليه قريب سهل لا يحتاج فيه إلى دقيق النظر ولطيف الاستدلال، وكلُّ عاقل يعرف بالعادات الفرق بين الجماعة الّتي تقضي العادات بامتناع الكذب عليها فيما ترويه وبين من ليس كذلك، والمنافع الدُّنيويّة من التجارات ووجوه التصرّفات مبنيّة على حصول هذا الفرق، لأنّه مستند إلى العادة، والتأمّل اليسير كاف فيه، والدواعي إلى حصوله قويّة، لاستناد المعاملات كلّها إليه فلا يجب في العامّة ومن ليس من أهل التدقيق أن لا يعلموا مخبر هذه الأخبار.

ويقال لهم فيما تعلّقوا به ثانياً: غير مسلّم لكم ما حدّدتم به العلم الضروريّ، وما تنكرون أن يكون حدّه ما فعله فينا من هو أقدر منّا على وجه لا يتمكّن من دفعه، فلا ينبغي أن تجعلوا ما تفرّدتم به من الحدّ دليلاً على موضع الخلاف.

ويقال لهم فيما تعلّقوا به ثالثاً: إنّ العلم بالفرق بين صفة الجماعة الّتي لا يجوز عليها الكذب ويمتنع التواطؤ فيها للعقلاء كالملجئين عند كمال عقولهم وشدة حاجتهم إلى التفتيش والتصرّف إلى العلم بذلك لقوّة الدواعي إليه والبواعث

عليـه، وقد يحصل للعقـلاء هـذا العلم قبل أن يختصّ بعضهم بـالاعتقاد الّـذي ذكرتم أنّه صارف لهم، فإذن لا يجب خلوُّ مخالفينا من هذه العلوم على ما ادّعوه.

ويلزم على هذا الـوجه أن لا يكون أبو القاسم البلخي عـالماً بأنّ المحدثات تفتقر إلى محدث، لأنّـه يعتقد أنّ العلم بذلـك ضروريٌّ، واعتقاده هذا صـارف له عن النظر، فيجب أن لا يكـون عالماً بذلك ولا عـارفاً بالله ـ تعـالى ـ ولا بشيء من صفاته، فأيُّ شيء قالوه في البلخيّ قلنا مثله فيما تعلّقوا به.

[فيما اختصّ به المصنّف من الشرط لحصول العلم الضروري]

فإن قيل: إذا جوّزتم أن يكون العلم بالبلـدان وما جرى مجراها ضروريّاً؛ فهل تشترطون في وقوع هذا العلم الشُّروط الّتي شرطها أبو علي وأبو هاشم، أم تشترطون غيرها؟

قلنا: لابـدّ من شرط نختصُّ نحن به، وهـو أن يكـون من أُخبر بالخبر الّـذي فعل الله ـ تعـالى ـ عنـده العلم الضروريّ لم يسبق بشبهة أو تقليـد إلى اعتقاد نفي موجب الخبر، لأنّ هذا العلم إذا كان مستنداً إلى العادة وليس بموجب عن سبب، جاز في شروطه النُّقصان والزيادة بحسب ما يعلم الله ـ تعالى ـ من المصلحة.

وإنّما احتجنا إلى هذا الشرط لئلاّ يقال لنا: أيُّ فرق بين خبر البلدان والأخبار الـواردة بمعجزات النبيّ ﷺ سـوى القرآن، كحنين الجـذع[1] وانشقاق القمـر[2]

١. راجع: سنن الـدارمي:١/ ١٦؛ صحيح ابـن حبـان:١٤/ ٤٣٥؛ كنـز العمال:١٢/ ٤١١ بـرقم ٣٥٤٤٦؛ إعلام الورى بأعلام الهدى:٧٦؛ كشف الغمة:١/ ٢٤؛ بحار الأنوار:٨/ ١٦٣ ح١٠٦، وج١٧/ ٣٢٧، وج٦٥/ ٣٣ ح٧٠.

٢. راجع: صحيح البخـاري:٤/ ١٨٦، بـاب عـلامـات النبوة؛ و ص ٢٤٣، بـاب انشقـاق القمر؛ صحيح مسلم:٨/ ١٣٣، باب انشقـاق القمر؛ سنن الترمذي:٣/ ٣٢٢، باب مـا جاء في انشقاق القمر؛ روضة الواعظين:٦٣؛ بحار الأنوار:١٧/ ٣٤٨ـ ٣٥٠.

وتسبيح الحصى[1] وما أشبه ذلك؟!

وأيُّ فرق ـ أيضاً ـ بين أخبار البلدان وخبر النصّ الجليّ على أمير المؤمنين عليّ عليه السلام الّذي تنفرد الإماميّة بنقله؟!

وألاّ أجزتم أن يكون العلم بذلك كلّه ضروريّاً كما أجزتموه في أخبار البلدان؟!

وغير ممتنع أن يكون السبق إلى الاعتقاد مانعاً من فعل العلم الضروريّ بالعادة، كما أنّ السبق إلى الاعتقاد بخلاف ما يولّده النظر عند أكثر مخالفينا مانع من توليد النظر للعلم، فإذا جاز ذلك فيما هو سبب موجب؛ فأولى أن يجوز فيما طريقه العادة.

وليس لأحد أن يقول: فيجب على هذا أن لا يفعل العلم لمن سبق إلى اعتقاد نفي المعلوم، ويفعل لمن لم يسبق. وكان يجب أن يكون العلم الضروريّ حاصلاً لجماعة المسلمين لما ذكرناه من المعجزات. وكان يجب ـ أيضاً ـ أن يكون الإماميّة عالمة بالنصّ ضرورة.

وذلك أنّه يمكن أن نقول: إنّ المعلوم في نفسه إذا كان من باب ما يمكن السبق إلى اعتقاد نفيه إمّا لشبهة أو تقليد؛ لم يجر الله العادة بفعل العلم الضروريّ به، وإن كان ممّا لا يجوز أن يدعو العقلاء داع إلى اعتقاد نفيه، ولا يعترض شبهة في مثله، كالخبر عن البلدان؛ جاز أن يكون العلم به ضروريّاً وواقعاً عند الخبر بالعادة.

وليس لهم أن يقولوا: فأجيزوا أن يكون في العقلاء المخالطين لنا السامعين للأخبار من سبق إلى اعتقاد منع بالعادة من فعل العلم الضروريّ له، وهذا يوجب أن تجوّزوا صدق من أخبركم بأنّه لا يعرف بعض البلدان الكبار والحوادث العظام

---

١. راجع: مجمع الزوائد:٨/ ٢٩٨، باب تسبيح الحصى؛ فتح الباري:٦/ ٤٣٣.

مع سماعه الأخبار وكمال عقله.

وذلك أنّا نعلم ضرورة أنّه لا داعي يدعو العقلاء إلى السبق إلى اعتقاد نفي بلد من البلدان، أو حادثة عظيمة من الحوادث، ولا شبهة تدخل في مثل ذلك، ففارق هذا الباب أخبار المعجزات والنصّ.

فأمّا القوم؛ فإنّهم شرطوا شروطاً ثلاثة:

أوّلها: أن يكون المخبرون أكثر من أربعة.

وثانيها: أن يكونوا عالمين بما أخبروا عنه ضرورة.

وثالثها: أن يكون ممّن إذا وقع العلم بخبر عدد منهم وقع بخبر كلّ عدد مثلهم.

واعتلّوا في اشتراطهم أن يكونوا أكثر من أربعة، بأن قالوا: لو وقع بخبر أربعة؛ لوجب وقوعه بخبر كلّ أربعة، فكان شهود الزنا إذا شهدوا به عند الحاكم، فلم يقع له العلم بما شهدوا به ضرورة، أن يعلم الحاكم أنّهم كذبوا أو بعضهم، أو أنّهم شهدوا بما لم يشاهدوه، وهذا يقتضي أن تردّ شهادتهم متى لم يكن مضطرّاً إلى صدقهم، والإجماع على خلاف ذلك.

ويمكن الطعن على هذه الطريقة بأن يقال: لفظ الشهادة وإن كان خبراً في المعنى، فهو يخالف لفظ الخبر الّذي ليس بشهادة، فألاّ جاز أن يجري الله ـ تعالى ـ العادة بفعل العلم الضروريّ عند الخبر الّذي ليس فيه لفظ الشهادة، ولا يفعله عند لفظ الشهادة، وإن كان الكلّ إخباراً، كما أنّه ـ تعالى ـ أجرى العادة عندهم بأن يفعله عند خبر من خبّر عن مشاهدة، ولا يفعله عند خبر من خبّر عن علم استدلاليّ، وإن كان الكلّ علوماً ويقيناً؟!

وأمّا الشرط الثاني من شروطهم؛ فدليله أنّ جماعة المسلمين يخبرون بأنّ الله ـ تعالى ـ واحد، وأنّ محمّداً ﷺ رسول الله، ولا يضطرّ مخالفوهم من الملحدة

والبراهمة[١] واليهود إلى صدقهم، وإن اضطـرّوا إلى العلم بما يخبرون به من البلدان وما أشبهها.

ودليلهم على الشرط الثـالـث أنّـه لـو لم يكن ذلك معتبراً؛ لجاز أن يكـون في النـاس من يخبره الجماعـة الكثيرة عن مشـاهــدة ولا يعلم مخبرهم، وتجويـز ذلك يقتضي أن يصدّق من خبّرنا عن نفسه بأنّـه لا يعلم أنّ في الدنيا بلداً يعرف بمصر وما جرى مجراها.

[شبهة البلخي والرد عليها]

وأمّـا البلخيّ؛ فإنّه يتعلّق في نصرة مـذهبه بأن يقـول: لا يجوز أن يقع العلم الضروريّ بما ليس بمدرك، ومخبر الإخبار عن البلـدان أمر غائب عن إدراك من لم يشاهـد ذلك، فلا يجوز أن يكون ضروريّاً، لأنّـه لو جاز أن يكون العلم بـالغائب عن الحواسّ ضروريّاً؛ جاز أن يكون العلم با لمحسوس مستدلاً عليه.

وربما تعلّق في ذلك بأنّ العلم بمخبر الأخبـار إنّما يحصل بعـد تأمّل أحـوال المخبرين بها وصفاتهم، فدلّ ذلك على أنّه مكتسب.

فيقال لـه في شبهته الأُولى: لم زعمت أنّ العلم بالغـائب عن الحسّ لا يكون ضروريّـاً؟! أوَ ليس الله ـ تعـالى ـ قـادراً على فعل العلم بالغـائب عن الحسّ مع

---

١. البراهمة والبرهمانية نسبة إلى رجل اسمـه برهمان أو برهام، ومن أُصول هذه الطـائفة نفي النبوات واستحـالتها في العقـول والامتناع عن أكل اللحـوم طيلـة العمر أو مـدة معينة حسب اختـلاف فرقهم، وبالجملـة لهذه الطائفة مقالات سخيفة ورياضـات شاقّة بدنية وروحية وتفـرّقوا أصنافاً، فمنهم أصحاب البددة أو البدة، ومنهم أصحاب الفكرة، ومنهم أصحاب التناسخ. راجع الملل والنحل للشهـرستـاني:٢/ ٢٥٠؛ كشـف المراد:١٥٤، تعليق السبحـاني؛ شرح إحقـاق الحق: ١/ ٣٦٨.

غيبته؟! فما المنكر من أن يفعله بمجرى العادة عند إخبار جماعة مخصوصة؟!

وليس لـه أن يدّعي أنّ ذلك ليس في مقـدوره، كما يقول: إنّ العلم بـذاته لا يوصف بالقدرة عليه، لأنّه يذهب إلى أنّ العلم بالمدركات قد يكون من فعل الله ـ تعالى ـ على بعض الوجـوه، وليس يفعل العلم بذلك إلاّ وهـو في مقدوره، وليس كـذلك على مذهبـه العلم بذاتـه تعالى ، لأنّـه لا يصحّ وقوعـه منه على وجـه من الوجوه.

و ـ على هذا ـ أيُّ فرق بين أن يفعل العلم بـالمدرك عند إدراكـه، وبين أن يفعل هـذا العلم بعينه عنـد بعض الأخبار عنـه؟! وإنّما لم يجز أن يكون المشـاهد مستدلاً عليه، لأنّه معلـوم ضرورة للكامل العقل، ولا يصحّ أن يستدلّ وينظر فيما يعلمه ضرورة لأنّ من شرط صحّة النظر ارتفاع العلم بالمنظور فيه.

وأمّا الشُّبهة الثـانية، فبعيدة عن الصواب، لأنّها مبنيّـة على دعوى، ومن هذا الّذي يسلّم له من خصومه أنّ العلم بمخبر الإخبـار عن البلدن وما جرى مجراها يقع عقيب التأمّل لصفـات المخبرين؟!أو ليس خصومـه من أصحاب الضرورة يقـولون: إنّـه يقع من غير تصحيح شيء من التأمّل لأحوال المخبرين، وإنّـه إنّما يعلـم أحوال المخبرين بعد حصول العلم الضروريّ بما خبّروا عنه؟!

[في شروط ما يحصل عنده العلم بتأمّل ونظر]

وأمّا القسم الثاني وهو ما يحصل عنده العلم بتـأمّل ونظر؛ فلابدّ فيه من بيان صفة المخبرين الّـذين يجب عند النظر في خبرهم العلم على جهة الاستـدلال وله شروط ثلاثة:

أوّلها: أن يبلغ المخبرون إلى حـدّ في الكثـرة لا يجوز في العـادة أن يتّفـق منهـا الكذب عن المخبر.

وثانيها: أن يعلم أنّهم لم يجمعهم على الكذب جامع، كالتواطؤ أو ما جرى مجراه.

وثالثها: أن يعلم أنّ اللّبس والشُّبهة فيما أخبروا عنه زائلان.

هذا إذا كانت الجماعة تخبر عن المخبر بلا واسطة، وإن كانت هناك واسطة؛ وجب اعتبار هذه الشُّروط الّتي ذكرناها في جميع الوسائط الّتي بينهم وبين المخبر عنه.

وتأثير هذه الشُّروط الّتي ذكرناها في العلم بصحّة الخبر واضح:

أمّا الشرط الأوّل فمن حيث كنّا متى لم نعلم أنّ الجماعة قد بلغت من الكثرة إلى الحدّ الّذي لا يجوز معه اتّفاق الكذب منها عن المخبر الواحد، لم نأمن أن يكون كذبت اتّفاقاً، كما يجوز ذلك في الواحد والاثنين.

وأمّا الشرط الثاني فإنّا متى لم نعلم أنّ التواطؤ وما حلّ محلّه مرتفع، جوّزنا أن يكون التواطؤ وما جرى مجراه هو الجامع لها على الكذب.

وأمّا الشرط الثالث، فمن المعلوم أنّ الشُّبهة قد تدعو إلى الكذب، وتجمع الجماعات عليه، كإخبار الخلق الكثير من المبطلين عن مذاهبهم الباطلة لأجل الشُّبهة الداخلة عليهم، وقامت هاهنا الشُّبهة مقام التواطؤ في الجمع على الكذب، ولا فصل فيما اشترطنا فيه ارتفاع الشُّبهة واللّبس بين أن يكون المخبر عنه مشاهداً أو غير مشاهد في صحّة دخول الشُّبهة فيه، لأنّ اليهود والنصارى مع كثرتهم نقلوا صلب المسيحعليه السلام لما التبس عليهم، فظنّوا أنّ الشخص الّذي رأوه مصلوباً هو المسيحعليه السلام .

وقيل: إنّ سبب دخول الشُّبهة هو أنّ المصلوب قد تتغيّر خلقته، وتتنكّر صورته. ولأنّ بعد المصلوب عن العين يقتضي اشتباهه بغيره.

[في اشتراط ثبوت الشرائط في جميع الطبقات]

والوجه في اشتراط ثبوت هذه الشُّروط في جميع الطبقات المتوسّطة بيننا وبين المخبر عنه أنّ ذلك متى لم يكن معلوماً؛ جوّزنا أنّ الجماعة الّتي تلينا صادقة، ومن خبّرت عنه قد يجوز أن يتّفق منه الكذب. وعند تكامل هذه الشُّروط نعلم كون الخبر صدقاً، لأنّه إذا لم ينفكّ من كونه إمّا كذباً أو صدقاً، فبطل كونه كذباً، لأنّه لو كان كذلك، لكان إنّما وقع اتّفاقاً، أو لتواطؤ، أو عن شبهة، فإذا بطل ذلك كلّه، فلابدّ من كونه صدقاً.

[الطريق الموصل إلى العلم بثبوت هذه الشرائط]

وبقي علينا أن ندلّ على الطريق الموصل إلى العلم بثبوت هذه الشرائط.

أمّا اتّفاق الكذب عن المخبر الواحد، فإنّه لا يقع من الجماعات، والعلم باستحالة ذلك وأنّ حال الجماعة يخالف حال الواحد ضروريّ، ولهذا جاز أن يخبر أحد من حضر الجامع في يوم الجمعة كاذباً بأنّ الإمام تنكّس على أُمّ رأسه من المنبر، ولا يجوز أن يخبر بذلك جميع من حضر الجامع وهم كاذبون، إلاّ لتواطؤ، أو ما جرى مجراه.

وقد شبّه امتناع ذلك من الجماعة باستحالة اجتماع الجماعات على نظم بيت من الشعر على صفة واحدة، واجتماعهم على تصرّف مخصوص، وأكل شيء معيّن من غير سبب جامع. وشبّه ـ أيضاً ـ بما نعلمه من استحالة أن يخبر أحدنا من غير علم عن أُمور كثيرة، فيكون الخبر بالاتّفاق صدقاً، ومن المعلوم جواز أن يخبر الجماعة الكثيرة بالصدق من غير تواطؤ وما جرى مجراه. ولا يجوز مثل ذلك في الكذب، لأنّ الصدق يجري في العادة مجرى ما فيه سبب جامع من تواطؤ أو ما

جـرى مجراه، لأنّ علم المخبر بكـون الخبر صدقـاً داع إلى الإخبـار، وليس كـذلك الكذب، لأنّ الكذب يحتاج إلى جامع عليه وداع إليه.

فأمّا ما بـه يعلم فقد التواطؤ؛ فإنّ الجماعـات الّتي تروي الخبر ربما بلغت من الكثرة إلى حـدّ يستحيل عليها معه التواطـؤ بالمراسلة أو المكاتبـة وعلى كلّ وجه، لأنّـا نعلم ضرورة أنّ جميع أهل بغـداد لا يجوز أن يتـواطأوا مع أهل الشـام لا باجتماع ومشافهة ولا بمراسلة ومكاتبة. على أنّ التواطؤ فيمن يصحّ ذلك فيه من الجماعات مشافهة أو بالتراسل والتكـاتب لابدّ على مجرى العادة من أن يظهر لمن خالطهم واختبر أحوالهم، والعادة شاهدة بثبوت هذا الحكم، فغير ممكن دفعه.

وأمّا ما يقوم مقام التواطـؤ من الأسباب الجامعة كتخويف السُّلطان وخوف ضرره وما يجري مجرى ذلك فظهوره وعلم النـاس به على مجرى العادة واجبان، لأنّ الجماعـة لا يجوز أن تجتمع لأجل خـوف السُّلطان على الأمـر الـواحد إلاّ بعـد أن يظهر لهم هذا التخويف والترهيب المحوجـان إلى اتّفاق دواعيهم، وما هذه حاله لابدّ من العلم به والقطع على فقده إذا لم يظهر عليه.

وأمّـا ما بـه يعرف ارتفـاع اللّبس والشبهة عمّا تخبر بـه الجماعة؛ فهـو أن تخبر الجماعة عن أمر مدرك بمشاهدة أو سماع يعلم انتفاء أسباب اللّبس والشُّبهة عن ذلك المخبر، فإنّ أسباب التبـاس المدركات معلـومة، يعلم انتفـاؤها حيث تنتفي ضرورة.

[في ما به يعلم ثبوت الشرائط في جميع الطبقات]

وأمّا مـا به يعلم ثبـوت الشرائط الّتي ذكرنـاها في جميع الطبقـات الّتي تروي الخبر؛ فهـو أنّ العـادات جاريـة بأنّ المذاهب والأقـوال الّتي تقـوى بعـد ضعف وتـدرك بعد فقـد وتظهر بعـد خفاء لابـدّ من أن يعـرف ذلك من حالها، ويفـرّق العقلاء المخالطـون لأهلها بين زماني فقدها ووجودهـا، وضعفها وقوّتها، كما علم

الناس كلّهم ابتداء حال الخوارج، وظهور مقالة الجهميّة[١] والنجّاريّة[٢] ومن جرى مجراهم ، وفرّق العقلاء من سامعي الأخبار بين زمان حدوث مقالتهم، وبين ما تقدّم عليها.

وقد ذهب مخالفونا في الإمامة إلى أنّ امتناع الكتمان واستحالته في الجماعات الكثيرة يجريان مجرى استحالة الافتعال والكذب عليهم.

والصحيح الّذي تشهد به أُصولنا وأُصولهم أنّ الجماعات لا يجوز أن تجتمع على افتعال ولا كتمان إلاّ لجامع يجمعها وسبب يؤلّف بين دواعيها، وأنّها مع فقد الدواعي الجامعة لا تجتمع على افتعال ولا كتمان، وقد بيّنّا في الكتاب الشافي[٣] أنّ الجماعات الكثيرة يجوز أن تكتم عداوة وحسداً وبغضاً وانحرافاً فضيلة معيّنة لمن حسدوه وعادوه، فلا يروونها،ولا يذكرونها، وإن لم يتواطأوا على ذلك ويتّفقوا عليه

١. الجهمية فرقة من غلاة المرجئة أو المجبرة أو المجوزة تقول بالجبر والإرجاء وهم مرجئة خراسان أتباع أبي محرز جهم بن صفوان الترمذي الذي ظهر في أيام واصل بن عطاء ونشأ بالكوفة، قال بالإرجاء في الإيمان وبالجبر في الأعمال، كما قال بالإجبار والاضطرار إلى الأعمال وأنكر الاستطاعات كلها، والإيمان عنده هو المعرفة بالله تعالى فقط، وأنّ الكفر هو الجهل به. فالجهمية رأت أنّ الإنسان لا إرادة له ولا اختيار ولا استطاعة، وإنّما هو مجبور على كلّ أفعاله، وأنّ الله هو الفاعل الحقيقي لكلّ ما يحدث في الكون والإنسان. معجم الفرق الإسلامية:٨٥.

٢. النجارية فرقة من المعتزلة أصحاب الحسين بن محمد النجار البصري المتوفّى حدود سنة ٢٣٠هـ. وهم موافقون لأهل السنّة في خلق الأفعال والصفات ، وأنّ الاستطاعة مع الفعل ولا يجوز أن تتقدمه، وأنّ العبد يكتسب فعله؛ ويوافقون المعتزلة في نفي الصفات الوجودية مع الله والإرادة والحياة والسمع والبصر، كما نفوا حدوث الكلام ورؤية الله بالأبصار. وقال النجار في الإيمان: إنّه عبارة عن التصديق، ومن ارتكب كبيرة ومات عليها من غير توبة عوقب على ذلك ويخرج من النار لأنّه ليس من العدل مساواته بالكفار في الخلود، وكان يقول بالإرجاء. معجم الفرق الإسلامية:٢٤٥.

٣. راجع الشافي في الإمامة:٢/ ٧٢.

مشافهة ولا مكاتبة، ولا يجوز أن يفعلوا خبراً مخصوصاً بصيغة معيّنة من غير تواطؤ واتّفاق عليه، ولا يكفي في هذا الـوجه داعي الحسد والعداوة كما كفى في الكتمان، وبيّنّا من بسط هذه النُكتة وتفريعها مـا ليس هذا موضع ذكره، فإنّ الكتاب يطول باستقصائه، وهو هنا مشروح.

فإن قيل: فما أنكـرتم أن تكون الجماعـة إذا بلغت إلى الحدّ الّذي ذكـرتم وقع العلم الضروريّ عند خبرهم، وبطل الاستدلال على صدقهم بما رتّبتموه؟

قلنا: قد بيّنّا أنّه لا طريق إلى القطع على أنّ العلم الضروريّ يقع عند شيء من مخبر الأخبار. ثمّ لو سلّمنـا ما يذهب إليه مخالفونـا في العلم الضروريّ الواقع عند الإخبار؛ لم يمتنع أن يستـدلّ بالتـواتر على بعض الوجـوه، بأن يكون العـدد الّذي أجـرى الله ـ تعـالى ـ العـادة بأن يفعل عنده العلم الضروريّ لم يتكـامل في بعض الجماعـات. فإن علمنا بـالدليل أنّ خبرهـم لا يكون إلاّ صـدقاً فيمكن على هـذا التقدير أن يكون التواتر دليلاً يفضي إلى العلم. فالصحيح ما أشار إليه أبو هاشم من التوقّف على ذلك، وترك القطع على حصول العلم الضروريّ لا محالة.

[فيما يلحق من الأخبار بما يعلم صدقه بدليل]

وممّا يلحق من الأخبار بما يعلم صدقه بدليـل إخبار الله تعالى فإنّا نعلم كونه صدقاً، من حيث علمنا أنّه تعالى لا يختار الكذب، لعلمه بقبحه، وبأنّه غنيٌّ عنه، كما لا يفعل سائر القبائح.

ويلحق بذلك ـ أيضـاً ـ خبر الرسولﷺ لأنّا قد علمنا بـا لمعجز صدقه في إخباره، وأنّ شيئاً من القبائح لا يجوز عليه، وكلّ ذلك معلوم بالدليل.

وممّـا يلحق ـ أيضـاً ـ بهذا البـاب خبر الأُمّـة كلّهـا إذا أخبرت عن شيء،

فالواجب أن يعلم كـونه صدقاً، لأنّ الدليل قد دلّ عندنـا أنّ في جملة الأُمّة في كلّ زمـان من قولـه حجّـة لعصمته، وتفصيل هـذه الجملـة يجيء في باب الكـلام في الإجماع بمشيّة الله تعالى.

وقد ألحق قوم بهذا الباب أن يخبر الواحد عن شيء شاهده ويدّعي على جماعة لم تجر العادة بالإمساك عن تكذيب من يدّعي عليها مشاهدة ما لم تشاهده.

وهـذا غير صحيح، لأنّه غير ممتنع أن يكـون لهذه الجماعة دواع وبـواعث إلى الإمساك عن هذا المخبر، من وصول إلى نفـع، أو دفع مضرة، فلا يجب أن يكذّبوه، بل ربما صدّقوه، أو صدّقه بعضهم.

فأمّا إلحاق قوم بهذا الباب خبر المخبر بحضرة النبيّ ﷺ عن شيء فلم ينكره عليه، فإنّه يجب أن يكون صدقاً.

فالـواجب أن يقسّم هذا الموضـع قسمين: فنقول: إن كان هـذا المخبر ادّعى على النبيّ ﷺ المشاهدة لما خبّر عنه، فلم ينكر عليـه، فهو دليل على صدقه؛ وإن كان أطلق الخبر إطلاقاً، ولم يدّع عليه شيئاً، فإنّه لا يكون إمساكه عن النكير عليه دلالة على صدقه، وإنّما قلنا ذلك لأنّه لا يجوز عليه ﷺ إنكار ما لا يعلمه منكراً. وإذا أخبر الواحد بحضرته عمّا لا يعلمه؛ فهو مجوّز في خبره الصدق والكذب.

وقد ألحق قوم بهذا البـاب أن يعلم أنّ الأُمّة أجمعت على العمل بمخبر بعض الأخبار لأجله، وادّعـوا أنّ ذلك يدلّ على كون الخبر حجّة مقطوعـاً بها، لأنّه لو لم يكن كذلك لردّه بعض وقبله بعض آخر، وادّعوا أنّ عادتهم بذلك جارية.

وهـذا ليس بصحيح، لأنّ بإجماعهم على الحكم يعلم صحّتـه، فأمّـا أن يعلم صحّـة الخبر الّذي عملـوا به، ولأجلـه، فلا يجب ذلك لأنّهم قـد يجمعون على مـا طريقه الظنّ، كالقياس والاجتهـاد وأخبار الآحاد. والعادة المدّعاة غير صحيحة،

ولا معلومة. وقد استقصينا في الكتاب الشافي الكلام في هذه النكتة عند تعويل مخالفينا في صحّة الخبر المرويّ عن النبيّ ﷺ من قوله: «لا تجتمع أُمّتي على خطأ» على مثل هذه الطريقة.[1]

الفصل الخامس:

فيما يعلم كذبه من الأخبار باضطرار أو اكتساب

اعلم أنّ الخبر إنّما يعلم باضطرار أو اكتساب أنّ مخبره ليس على ما تناوله بغيره لا بنفسه. ومثال ما يعلم بطلانه باضطرار خبر من أخبر بأنّ السماء تحتنا، والأرض فوقنا، وأنّ جبلاً بحضرتنا، ونحن لا نراه مع السلامة وارتفاع الموانع. فأمّا الخبر الّذي يعلم بطلانه باكتساب؛ فهو كلّ خبر علمنا أنّ مخبره ليس على ما تناوله بدليل عقليّ أو بالكتاب أو السنّة أو الإجماع.

وقد ألحق قوم بهذا الباب لواحق:

منها: أن يكون الخبر لو كان صحيحاً، لوجب قيام الحجّة به على المكلّفين؛ فإذا لم تقم به، علم أنّه باطل.

ومنها: أن يكون الخبر ممّا لو كان صحيحاً؛ لعلم أهل العلم إذا فتّشوا عنه ذلك، فإذا لم يعلم مع التفتيش؛ علم كونه كذباً.

ومنها: أن يكون المخبر عنه ممّا تقوى الدواعي إلى نقله، وتمنع من كتمانه، فإذا لم ينقل والحال هذه، علم كونه كذباً.

ومنها: أن تكون الحاجة ماسّة في باب الدين إلى نقله، فإذا لم ينقل كما نقلت

---

١. راجع الشافي في الإمامة: ١/ ٥١٠.

نظائره، علم بطلانه.

ومنها: أن يكون في الأصل وقع شائعاً ذائعاً، ومثله في العادة لا يضعف نقله، بل يكون حاله في الاستمرار كحاله في الأوّل.

واعلم أنّ هذه الوجوه إن صحّت كلّها أو بعضها، فإنّما هي تفصيلٌ لما أجملناه في قولنا: بدليل عقليّ، لأنّ الأدلّة العقليّة المبتنية على العادات واختيارها، إليها فزع من ألحق هذه الوجوه، فما صحّ منها من كلّ أو بعض فهو داخل في الجملة الّتي ذكرناها.

والكلام في تصحيح كلّ واحد من هذه الوجوه الملحقة يطول جدّاً، ويخرج عن الغرض لكنّا نشير إلى جملة كافية:

أمّا الوجه الأوّل؛ فلا يصحّ على إطلاقه، لأنّه غير ممتنع أن تتّفق دواعي الأُمّة إلى كتمان حادث من الحوادث، أو حكم من الأحكام، حتّى لا ينقله منهم إلاّ الآحاد، فلا يجب إذاً أن يقطع على بطلان خبر الواحد عنه من حيث لم ينقله الجميع إلاّ بعد أن يعلم انتفاء دواع عن طيّه وكتمانه، وأنّه مع العادة لا يجوز ذلك فيه، فأمّا إذا لم يعلم ذلك؛ جوّزنا كون الخبر صدقاً، وإن لم ينقله الجميع أو الأكثر. وقولهم: لا يجوز أن يكلّف الله ـ تعالى ـ ما لم تقم الحجّة عليه صحيح، إلاّ أنّه ليس كلّ حجّة على هذا الحكم هو إخبار الجماعات، وغير ممتنع أن تكون الحجّة به قائمة وإن كتمه الأكثر من جهة قول إمام الزمان إذا بيّنه وأوضح عنه.

والوجه الثاني يجري مجرى الأوّل في فساد إطلاق القول فيه، ووجوب تقييده بما أشرنا إليه.

وأمّا الوجه الثالث؛ فلا شبهة في أنّا إذا علمنا أنّ الدواعي إلى نقله ثابتة، والصوارف عن ذلك مرتفعة، ثمّ لم ينقل، علمنا بطلانه، وبقي أن يكون ذلك

معلوماً، وربما ادّعيت هذه الحال فيما هو بخلافها، ولهذا يكذّب الواحد إذا أخبرنا بأنّ بين بغداد وواسط مدينة هي أكبر من بغداد وأكثر أهلاً. ويكذّب من ادّعى أنّ القرآن عورض، وعوّل على رواية الواحد، لأنّا نعلم كثرة أعداء الدين وانتشارهم في الشرق والغرب، فكان يجب ظهور نقل هذه المعارضة فيهم إن منع من انتشارها بين المسلمين خوفٌ منهم.

والوجه الآخر شرط فيه أن تكون العادة تمنع من ضعف مثله، وتوجب استمرار الشياع والإذاعة فيه، ومع هذا الشرط الأمر على ما ذكر.

الفصل السادس:

فيما لا يعلم كونه صدقاً ولا كذباً من الأخبار

اعلم أنّ كلّ خبر روي ولا طريق من ضرورة ولا اكتساب إلى العلم بكونه صدقاً ولا كذباً، فالتجويز للأمرين قائم فيه.

وقد قطع قوم على أنّ في الأخبار المرويّة عن النبيّ ﷺ كذباً، وتعلّقوا بما روي عنه ﷺ من قوله: «من كذب عليّ متعمّداً فليتبوّأ مقعده من النار».[1]

وبما يروى من قوله ﷺ: «ستكثر الكذّابة عليّ».[2]

وليس ذلك بمعتمد: أمّا الخبر الأوّل؛ فيتضمّن الوعيد، ولا يعلم وقوع الفعل لا محالة، والخبر الثاني خبر واحد لا يوجب القطع على صحّة مخبره.

---

١. صحيح البخاري: ٢/ ٨١، باب في الجنائز؛ صحيح مسلم: ١/ ٨، باب النهي عن الحديث بكلّ ما سمع؛ سنن ابن ماجة: ١/ ١٣ برقم ٣٠ و ٣٣، باب التغليظ في تعمد الكذب على رسول الله ﷺ؛ من لا يحضره الفقيه: ٤/ ٣٦٤؛ أمالي الطوسي: ٢٣٧ برقم ٤٨.

٢. الكافي: ١/ ٦٢؛ الخصال: ٢٥٥؛ بحار الأنوار: ٢/ ٢٢٥، و ٢٢٩، و ج٣٤/ ١٦٩، وج٣٦/ ٢٧٣.

فـالصحيح مـا قلنـاه من التجـويـز من غير قطع، وإنّما يعلم كـذب بعض الأخبار المرويّة عنه ﷺ على سبيل الـوصـف دون التعيين. فنقـول: كلّ خبر دلّ ظاهره على إجبـار أو تشبيه أو ما جرى مجرى ذلك، ممّا علمنـا استحالته، من غير قرينة، ولا على وجه الحكاية، وكان احتماله للصواب بعيداً متعسّفاً، وجب الحكم ببطلانـه، لأنّ الحكمة والدين يمنعان من الخطـاب بما يحتاج إلى تعسُّف و تكلّف شديد حتّى يحتمل الصواب.

وأمّا كون الخبر صدقاً ؛ فمخالف لكـونه كذباً، لأنّه لا خبر روي إلاّ ويحتمل الصدق والكذب، وليس يجوز أن يجعل وجـوب العمل به دليلاً على كونـه صدقاً لأنّا قد نعمل بما يجوز كونه كذباً من شهادة الشاهدين بلا خلاف.

الفصل السابع:

في أنّ خبر الواحد لا يوجب العلم

اعلم أنّ الصحيح أنّ خبر الواحد لا يوجب علماً[١]، وإنّما يقتضي غلبة الظنّ بصدقه إذا كان عـدلاً. وكان النظّام[٢] يـذهب إلى أنّ العلم يجوز أن يحصل عنـده

---

١. وهو قول الحنفية والشافعية وجمهور المالكية والمعتزلة والخوارج كما في الإحكام لابن حزم:١/ ١١٢ والتبصرة:٢٩٨. ومن الإمامية فقد وافق الشيخ الطوسي في العدة:١/ ١٠٠ أُستاذه السيد المرتضى في ذلك.

٢. هـو إبراهيم بن سيـار بن هانئ البصري، أبـو إسحـاق النظّام من أئمّـة المعتزلـة، تبحّر في علـوم الفلـسفة واطلع على أكثر ما كتبـه رجالها من طبيعيين وإلهيين وانفرد بآراء خاصة تابعتـه فيها فرقة من المعتـزلة سمّيت «النظـاميـة» نسبة إليـه، وقد أُلّفت كتب خـاصـة للرد عليـه وفيها تكفير لـه وتضليل. توفّي سنة ٢٣١هـ. الأعلام:١/ ٤٣.

وإن لم يجب، لأنّه يتبع قرائن وأسباباً، ويجعل العمل تابعاً للعلم، فمهما لم يحصل علم فلا عمل.[١]

وقال بعضهم: إنّ خبر الواحد يوجب العلم الظاهر، ويقسّم العلم إلى قسمين.[٢]

وفي الناس من يقول: إنّ كلّ خبر وجب العمل به فلابدّ من إيجابه العلم، ويجعل العلم تابعاً للعمل.

وأقوى ما أُبطل به قول النظّام أنّ الخبر مع الأسباب الّتي يذكرها لو حصل عندها العلم كما ادّعى، لما جاز انكشافه عن باطل، وقد علمنا أنّ الخبر عن موت إنسان بعينه مع حصول الأسباب الّتي يراعيها من البكاء عليه والصُّراخ وإحضار الجنازة والأكفان قد ينكشف عن باطل، فيقال: إنّه أُغمي عليه، أو لحقته السَّكتة، أو ما أشبه ذلك، والعلم لا يجوز انكشافه عن باطل. ويلزم على هذه الطريقة الفاسدة أن يجوز أن لا يقع العلم بالتواتر لفقد هذه الأسباب، فكنّا نصدّق من خبّرنا بأنّه لا يعلم شيئاً بالأخبار بأن لا تكون الأسباب حاصلة.

وأمّا إلزام النظّام أنّه لو أوجب خبر الواحد العلم في موضع؛ لأوجبه في كلّ موضع، فكان النبيّ ﷺ يستغني عن علم معجز، والحاكم متى لم يعلم صدق المدّعى ضرورة، أن يعلم أنّه كاذب، فإنّ ذلك لا يلزمه، لأنّ له أن يقول: من أين لكم أنّ كلّ خبر يجب عنده العلم؟ بل لابدّ من وجوب ذلك عند أمثاله. ثمّ العلم عند النظّام لا يجب عند مجرد الخبر، بل عنده وعند أسباب يذكرها، وليس

---

١. وإليه ذهب إمام الحرمين والرازي والغزالي في المستصفى: ١/ ٢٥٨ والآمدي في الإحكام: ٢/ ٢١٨، وابن الحاجب في مختصره. انظر رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب: ٢/ ٣٠٩، التبصرة: ٢٩٨.

٢. وهو مذهب بعض أهل الظاهر وأحمد بن حنبل، كما في الإحكام: ٢/ ٢١٨ والتبصرة: ٢٩٨.

مثل ذلك في خبر مدّعي النُّبوّة، ولا في الحاكم.

فأمّا من يقول: إنّه يقتضي العلم الظاهر؛ فخلافه في عبارة، لأنّه سمّى غالب الظنّ علماً.

وأمّا من جعل العلم تـابعاً للعمل؛ فقوله بـاطل لأنّه عكس الشيء، والعمل يجب أن يتبع العلم لا أن يتبع العلم العمل، وقـد وجب العمل بأخبار كثيرة من غير حصول العلم كالمخوّف من سبع في طريق والشهادات وغيرها.

الفصل الثامن:

في ذكر الدلالة على جواز التعبّد بالعمل بخبر الواحد

اعلم أنّ في المتكلّمين من يذهب إلى أنّ خبر الـواحد لا يجوز من جهة العقل ورود العبادة بالعمل به.[1] والصحيح أنّ ذلك جائز عقلاً، وإن كـانت العبادة ما وردت به على ما سنبيّنه في الباب الّذي يلي هذا الباب بمشيّة الله تعالى.

والّذي يدلُّ على جواز ورود العبادة بالعمل به أن يبيّن أنّ خبر الواحد يمكن أن يكون طريقـاً إلى معرفة الأحكام، وأنّـه يجري في جواز كونه دلالـة مجرى الأدلّة الشرعيّة كلّها من كتاب وسنّـة وإجماع، وإن اختلف وجه دلالته كما اختلف وجوه هذه الأدلّـة الشرعيّة ولم تخرج بهذا الاختلاف مـن كونها أدلّة، وإنّما جـاز أن يكون خبر الواحد دلالة بأن يدلّ القرآن أو السُّنّة على وجوب العمل به إذا كان المخبر به

---

١. وهو مذهب الجبّائي وجماعة من المتكلّمين. كما في الإحكـام للآمدي:٢/ ٢٢٧. ونسبه أبو إسحاق الشيرازي في التبصرة:٣٠١ إلى بعض أهل البدع.

ونسبـه ابن السبكي في رفع الحاجب:٢/ ٣٣١ إلى جمهور القـدرية ومن تـابعهم من أهل الظاهـر كالقاشاني وغيره.

على صفة مخصوصة، ألا ترى أنّه لا فرق في العلم بتحريم الشيء بأن يقول النبي ﷺ : «إنّه حرام» و بين أن يقول: «إذا أخبركم عنّي بتحريمه فلان فحرّموه»، ولا فرق بين ذلك، وبين أن يقول: «إذا أخبركم عنّي بتحريمه من صفته كيت وكيت فحرّموه»، لأنّه على الوجوه كلّها يعلم التحريم وإن اختلف.

وليس لأحد أن يقول: فامنعوا الغلط من الواحد إذا كان الأمر على ما ذكرتم، وذلك أنّه غير ممتنع أن يجعل الرسول ﷺ قول الواحد دلالة مع جواز الغلط عليه.

مثال ذلك أنّه ﷺ لو قال: «إذا أخبركم عني أبو ذرّ بشيء؛ فهو حقٌّ»، لكانت الثقة حاصلة عند خبره؛ ولو قال ﷺ : «اعملوا بما يخبركم به فلان، فهو صلاح لكم»، وجب العمل به، وإن لم يحصل له الثقة، ويجري مجرى تعبُّد الحاكم بأن يعمل بعلمه، فتحصل له الثقة، وتعبُّده بأن يعمل بالإقرار، فلا تحصل الثقة، وإن كان الحال إليها أقرب، وتعبُّده بأن يعمل بالبيّنة، وهي عن الثقة أبعد من الإقرار.

وممّا يدلّ ـ أيضاً ـ على جواز التعبّد بخبر الواحد أنّ العمل في كثير من العقليّات قد يتبع غلبة الظنّ، فما الّذي يمنع عن مثل ذلك في الشرعيّات.

ويدلُّ عليه ـ أيضاً ـ ورود التعبّد بقبول الشهادات، والاجتهاد في جهة القبلة، وقبول قول المفتي، وكلُّ هذا من باب واحد.

[في أدلّة من منع من جواز التعبّد بخبر الواحد]

وقد تعلّق من منع من جواز التعبّد بخبر الواحد بأشياء:

أوّلها: قولهم: إنّ الشرائع لا تكون إلّا مصالح لنا، وبخبر الواحد لا نعلم أنّ ذلك مصلحة، ولا نأمن كونه مفسدة.

وثانيها: أن قالوا: إذا لم يجز أن نخبر بما لا نأمن كونه كذباً، كذلك لا يجوز أن

نقدم على ما لا نأمن من كونه مفسدة.

وثالثها: أنّ قول الواحد وصلة إلى قول الرسولﷺ وإذا لم يجز قبول قول الرسول ﷺإلاّ بمعجز ودليل على القطع على صدقه، فغيره أولى بذلك.

ورابعها: أنّ الرسولﷺإنّما لم يجز العمل بقوله إلاّ بمعجزة تدلُّ على صدقه لجواز الغلط عليه، وهذه العلّة قائمة في خبر الواحد.

وخامسها: أنّ العمل من حقّه أن يتبع العلم، وإذا لم يعلم صدق الواحد؛ لم يعمل بخبره، ولو جاز العمل ولا علم؛ لجاز تبخيتاً وتخميناً.

وسادسها: أنّه لو جاز العمل بخبر الواحد في بعض الأحكام، جاز في سائرها، حتّى في الأُصول، وإثبات القرآن، والنُّبوّات. وفرّقوا بين العمل بخبر الواحد وبين الشهادة بأنّ الشهادة تقتضي ما يتعلّق بمصالح الدُّنيا، ودفع المضارّ فيها، وإجلاب المنافع، وما يجوز فيه البدل والصلح، ويتعلّق بالاختيار، ويخالف المصالح الّتي لا يعلمها إلاّ الله ـ تعالى ـ، ويخالف ذلك ـ أيضاً ـ المعاملات الّتي تجري مجرى الإباحات، وترجع إلى الرضا والسُّخط، وتطيّب النفس.

وسابعها: أنّه لو جاز التعبّد بخبر العدل؛ لجاز ذلك في خبر الفاسق، لأنّه لا فرق في العقول بينهما في أنّ الثقة لا تحصل عند خبره.

فيقال لهم فيما تعلّقوا به أوّلاً: الشرائع لابدّ من كونها مصالح، على ما ذكرتم، ولابدّ من طريق للمكلّف إلى العلم بذلك إمّا على الجملة، أو التفصيل. فإذا دلّ الدليل على وجوب العمل بخبر الواحد إذا كان على صفة، وإذا غلب في الظنّ صدقه؛ علمنا كون ما أُخبر به صلاحاً وأمناً من الإقدام على المفسدة، كما نعلم كون قطع يد السارق عند البيّنة أو الإقرار صلاحاً، ولولا ذلك لكان مفسدة. وتنتقض ـ أيضاً ـ هذه الطريقة بالشهادات إذا عمل بها في الحدود.

ويقال لهم فيما تعلّقوا به ثانياً: لو جـاز في الخبر أن تثبت أمارة للمكلّف يأمن بها من كونه كـذباً؛ جاز أن يكلّف في الأخبار مـا كلّفه في الأفعال. وينتقض ذلك عليهم بالإقرار والبيّنات في الحدود وغيرها.

ويقال لهم فيما تعلّقوا به ثالثاً ورابعاً ـ فإنّ الوجهين متقاربان ـ : إنّ الرسول لو كان لنا طريق غير المعجز يعلم به كون ما تحمّله مصلحة، لجاز فيه ما جاز في خبر الواحـد. وإنّما لم يعمل بخبر مدّعـي النُّبوّة قبل ظهـور المعجز، لأنّه لا طـريق إلى العلم بقـوله إلاّ العلم المعجـز، وليس كذلك الخبر، لأنّ لنـا طريقـاً نأمن به كـون الفعل مفسدة، وهو مـا بيّنّاه من قيام الدلالـة على وجوب العمل بخبره. وتنتقض هذه الطريقة ـ أيضاً ـ بالشهادات والإقرارات وكلّ شيء عمل به مع ارتفاع الثقة بالصدق.

ويقال لهم فيما تعلّقوا به خامساً: لا شبهة في أنّ العمل يتبع العلم، لكن من أين قلتم: إنّه يتبع العلم بصدق المخبر؟!، وما أنكرتم أنّه يتبع العلم تارة بصدق المخبر، وأُخرى يتبع العلم بوجوب العمل بقوله مع تجويز الغلط عليه؟! وتنتقض هـذه الطريقـة ــ أيضـاً ـ بـالشهـادات، والإقـرارات، والرجـوع إلى قـول المفتي، والحاكم.

ويقال لهم فيما تعلّقوا بـه سادساً: ليس بممتنع فـرضاً وتقديـراً أن يثبت جميع أُصول الشريعة بأخبار الآحاد بعد أن يعلـم بالمعجز صدق الرسول ﷺ، ويعلم من جهة ذلك، وإن كان قد ثبت الشرع الآن بخلاف ذلك، والكلام الآن إنّما هو على الجواز، وقد بيّنّا جوازه. ثمّ يعارضون بالشهادات، والإقرارات، ويلزمون جواز مثل ذلك في سائر الأُصول.

[في الفرق بين الأُصول والفروع في جواز التعبّد بخبر الواحد]

فأمّا القرآن؛ فإثباته وهو معجز دالٌّ على صدق الرسالة بخبر الواحد لا يجوز، لأنّ الثقة بنبوّته وصدقه لا تحصل إلاّ مع الثقة بمعجزته، ولو فرضنا أنّ نبوّته ﷺ تثبت بغير القرآن من المعجزات؛ لجاز إثبات القرآن بخبر الواحد.

فأمّا إثبات النُّبوّات بخبر الواحد؛ فإنّه غير جائز، لأنّ ذلك ينتقض بخبر الواحد. ولأنّه لا طريق إلى وجوب العمل بقول النبيّ ﷺ إلاّ العلم المعجز الدالّ على الصدق وحصول الثقة.

وأمّا تفريقهم بين قبول الشهادة وقبول خبر الواحد؛ فليس بصحيح، لأنّا نقبل الشهادة في الحدود، وهي مختصّة بمصالح الدين، وخارجة عمّا يجوز فيه الصلح والتراضي. وكذلك يقبل قول المفتي فيما يختصّ بمصالح الدين.

وبعد؛ فإنّ العقل يحظر انتزاع ملك زيد ودفعه إلى عمرو، وبالشهادة يفعل ذلك.

ويقال لهم فيما تعلّقوا به سابعاً: إنّه جائز من جهة العقل أن يتعبّد الله ـ تعالى ـ بالعمل بخبر الفاسق، ولا فرق في الجواز بين العدل والفاسق، وإذا جعلنا قول المخبر كالسبب أو الشرط في العبادة، جازت العبادة عقلاً بالعمل بقول من يغلب في الظنّ كذبه، كما يجعل زوال الشمس وطلوع الفجر سبباً للأحكام.

فإن قيل: إذا كان لابدّ من تمييز الحجّة من الشُّبهة، فكيف يتميّز ذلك في خبر الواحد؟

قلنا: بأن يجعل لأحد الخبرين أمارة يميّز بها من الآخر.

الفصل التاسع:

في إثبات التعبُّد بخبر الواحد أو نفي ذلك

الصحيح أنّ العبادة ما وردت بذلك، وإن كان العقل يجوّز التعبّد بذلك وغير محيل له، على ما مضى في الباب الأوّل، ووافق على ذلك كلّ من منع عقلاً من العبادة به من النظّام وغيره من المتكلّمين. وذهب الفقهاء وأكثر المتكلّمين إلى أنّ العبادة قد وردت بالعمل بخبر الواحد في الشريعة. وكان أبو عليّ الجبّائيّ لا يعمل بخبر الواحد في الشريعة، ويعمل بخبر الاثنين فصاعداً، ويجريه مجرى الشهادة.(١)

---

١. أقوال فقهاء الشيعة ومتكلّميهم في هذه المسألة كالتالي:

الأوّل: ما ذهب إليه السيد المرتضى هنا من جواز التعبّد به عقلاً لا شرعاً. وإليه ذهب القاساني وابن داود كما في التبصرة:٣٠٣.

الثاني: عدم الحجّية مطلقاً. وإليه ذهب الشيخ المفيد في التذكرة:٢٨، لكنّه استثنى الخبر المقترن بسبب أو قرينة.

الثالث: وقوع التعبّد به سمعاً لا غير. وهو مذهب الشيخ في العدة:١/ ١٢٦(حيث قال: إنّ خبر الواحد إذا كان وارداً من طريق أصحابنا القائلين بالإمامة، وكان ذلك مروياً عن النبيّ ﷺ أو عن واحد من الأئمّة عليهم السلام، وكان ممّا لا يطعن في روايته ويكون سديداً في نقله... جاز العمل به)، والعلاّمة الحلي في نهاية الوصول إلى علم الأُصول:٣/ ٣٨٢. وإليه ذهب أبو علي وأبو هاشم الجبائيّان والقاضي عبد الجبار وأكثر المعتزلة والأشاعرة كأبي إسحاق الشيرازي في التبصرة:٣٠٣، والغزالي في المستصفى:١/ ٢٧٦، والرازي في المحصول:١/ ١٧٠، والآمدي في الإحكام: ٢/ ٢٣٧، وغيرهم.

ومنهم من ذهب إلى أنّ دليل العقل دلّ على وقوع التعبّد به إضافة إلى الدليل السمعي، كالقفّال وابن سريج وأبي حسين البصري في المعتمد:٢/ ١٠٦.

وقد علّق المشرف(العلاّمة السبحاني) حول هذه المسألة قائلاً: ←

والّذي يدلّ على صحّة ما ذهبنا إليـه أنّه لا خلاف بيننا وبين محصّلي مخالفينا في هذه المسألة أنّ العبادة بقبول خبر الواحد والعمل به طريقه الشرع والمصالح ، فجـرى مجرى سـائر العبـادات الشرعيّـة في اتّبـاع المصلحـة، وأنّ العقل غير دالّ عليـه، وإذا فقدنـا في أدلة الشرع مـا يـدلُّ على وجوب العمل بـه؛ علمنا انتفـاء العبادة به، كما نقول في سائر الشرعيّات والعبادات الزائدة على ما أثبتناه وعلمناه، وعلى هذه الطريقة نعوّل كلُّنا في نفي صلاة زائدة وصوم شهر زائد على ما عرفناه، وفي أنّ مدّعي النبوّة ولا معجز على يده ليس بنبيّ.

وليس لأحد أن يقول: إنّما علمت أنّـه لا صلاة زائدة على الخمس مفروضة، و لا صيام مفروض زائدة على شهر رمضان، بالإجماع، لأنّا نعلم أنّهم لو لم يجمعوا على ذلك ، وخالف بعضهم فيه؛ لكان المفزع فيه إلى هـذه الطريقة الّتي ذكرناها، وقد بيّنّا صحّـة الاعتماد على هذه الطريقة، وإبطال شبهـة من اشتبه عليه ذلك في مواضع من كلامنا، واستقصيناه.

ويمكن أن يستدلّ بمعنى هذه الطريقـة بعبارة أُخرى، وهو أن نقول: العمل بالخبر لابدّ من أن يكـون تابعاً للعلم، فإمّا أن يكون تـابعاً للعلم بصدق الخبر، أو العلم بوجوب العمل به مع تجويز الكـذب، وقد علمنا أنّ خبر الواحد لا يحصل عنده علم بصـدقه لا محالة، فلم يبق إلاّ أن يكـون العمل به تابعاً للعلم بـالعبادة بوجوب العمل به، وإذا لم نجد دليلاً على وجوب العمل به، نفيناه.

→

فما ربّما ينسب إلى الإمـاميـة من عـدم جـواز العمل بخبر الـواحـد اعتماداً على نظـريـة السيـد المرتضى ﷺ ليس بصحيح، وإنّما هي نظـرية خـاصة به وبقليـل من علماء الإمامية كـابن البراج والطبرسي وابن زهرة، وأمّا المشهور عبر القرون هو حجّية قول الثقة.

[في أدلّة القائلين بورود التعبّد بخبر الواحد والجواب عنها]

وقد تعلّق مخالفونا بأشياء:

أوّلها: قوله تعالى: ﴿**فَلَوْلا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرقةٍ مِنْهُمْ طائفةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّين وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إذا رَجَعُوا إلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرونَ**﴾[١] وليس يكونون منذرين لهم إلاّ ويلزمهم القبول منهم. وربما قالوا: إنّ معنى الآية ولينذر كلّ واحد منهم قومه. وإذا صحّ لهم ذلك استغنوا عن التشاغل بأنّ اسم طائفة يقع على الواحد، كما يقع على الجماعة، وتعلّقهم في ذلك بقوله تعالى: ﴿**وَلْيَشْهَدْ عذابَهُما طائِفةٌ مِنَ الْمُؤْمِنينَ**﴾[٢] وقوله تعالى: ﴿**وَإنْ طائِفتانِ مِنَ الْمُؤْمِنينَ اقْتَتَلُوا**﴾.[٣]

وثانيها: قوله تعالى: ﴿**إنَّ الّذين يَكْتُمُونَ ما أَنْزَلْنا مِنَ البَيِّناتِ**﴾[٤] وحظر الكتمان يقتضي وجوب الإظهار، ولا يجب الإظهار إلاّ للقبول.

وثالثها: قوله تعالى: ﴿**يا أَيُّها الَّذينَ آمَنُوا إنْ جاءَكُمْ فاسِقٌ بِنَبأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصيبُوا قَوماً بِجَهالَة**﴾[٥]، والظاهر يقتضي أنّ العدل في هذا الحكم بخلاف الفاسق.

ورابعها: أنّ الله تعالى قد أمر رسولهﷺ بالإبلاغ في مواضع من الكتاب لا تُحصى، والإبلاغ يكون بالتواتر والآحاد معاً، لأنّه لو اختصّ بالتواتر وما يوجب العلم؛ لوجب أن يكون العلم بفروع العبادات كالعلم بأُصولها، وكذلك فروع المعاملات كلّها، ومعلوم ضرورة خلاف ذلك.

وخامسها: وهو الطريقة الّتي بها يصولون، وعليها كلّهم يعوّلون، وإيّاها يرتضون، وترتيبها أنّ الصحابة مجمعة على العمل بأخبار لا تبلغ التواتر، وذلك أظهر فيما بينهم من كلّ شيء كان ظاهراً، ويذكرون رجوعهم في وجوب الغسل

---

١. التوبة:١٢٢.
٢. النور:٢.
٣. الحجرات:٩.
٤. البقرة:١٥٩.
٥. الحجرات:٦.

بالتقاء الختانين إلى أزواج النبي ﷺ عند اختلافهم في ذلك. وعمل عمر بن الخطّاب بعد التوقّف والتردّد في جزية المجوس على خبر عبد الرحمن[١]، ثمّ أجمعوا على ذلك . ونحو عمله في دية الجنين على خبر حمل بن مالك[٢].

ونحو عمل أبي بكر في ميراث الجدّة على قول الواحد والاثنين.

ونحو ما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام من قوله: «كنت إذا سمعت من رسول الله ﷺ حديثاً نفعني الله ما شاء أن ينفعني به، وإذا حدّثني عنه غيره استحلفته فإذا حلف لي صدّقته، وحدّثني أبو بكر وصدق أبو بكر».[٣] ورجع في حكم المذي إلى خبر المقداد.

قالوا: ووجدناهم بين عامل بهذه الأخبار، وبين تارك للنّكير عليه، ولو كان ذلك خطأ؛ لكان قد أجمعوا على الخطأ، وهذا غير جائز عليهم.

وسادسها: أنّ النبيّ ﷺ كان يبعث عمّاله ورسله إلى البلاد للدعاء إلى شريعته، وإنّما كانوا يعملون على مجرّد أقوالهم في كونهم رسلاً، وفي العمل بما يروونه.

وسابعها: حمل قبول خبر الواحد مع تجويز الغلط عليه على قبول قول المفتي

---

١. هو عبد الرحمن بن عوف بن عبد عوف القرشي الزهري الصحابي، وهو ابن عم سعد بن أبي وقاص وصهر عثمان بن عفان،ولد بعد الفيل بعشر سنين وشهد بدراً و ما بعدها من المشاهد مع رسول الله ﷺ، وروى عن النبيّ ﷺ عدة أحاديث، وهو أحد الستة الذين رشحّهم عمر للخلافة بل جعله المقدم عليهم إذ قال: وإذا اختلفتم فكونوا في الشق الذي فيه عبد الرحمن بن عوف، وقد لعب دوراً كبيراً في إقصاء الإمام علي عليه السلام عن الخلافة وإيصالها إلى عثمان، توفّي سنة ٣٢هـ ودفن بالبقيع تاركاً ثروة ضخمة وأموالاً طائلة. راجع موسوعة طبقات الفقهاء:١/ ١٥٣ برقم ٤٧.

٢. هو حمل بن مالك بن النابغة بن جابر بن ربيعة بن كعب بن الحارث بن كبير، أبو نضالة الهذلي، له صحبة، روى عنه ابن عباس، نزل البصرة وله بها داراً، عاش إلى خلافة عمر. الإصابة:٢/ ١٠٨ برقم ١٨٣٦.

٣. مسند أحمد:١/ ١٠؛ سنن النسائي:٦/ ١٠٩.

مع تجويز ذلك عليه. وربما حملوا ذلك على الشهادات وأخبار المعاملات.

وثامنها: أنّ الضرورة تقود إلى قبول أخبار الآحاد إذا حدثت الحادثة وليس فيها حكم منصوص.

وتاسعها: طريقة وجوب التحرّز من المضارّ كما يجب التحرُّز من سلوك الطريق إذا أخبر مخبر بأنّ فيه سبعاً وما أشبهه.

فيقال لهم فيما تعلّقوا به أوّلاً: إذا سلّمنا أنّ اسم الطائفة يقع على الواحد والاثنين؛ فلا دلالة لكم في الآية، لأنّه تعالى سمّاهم منذرين، والمنذر هو المخوّف المحذِّر الّذي ينبّه على النظر والتأمّل، ولا يجب تقليده ولا القبول منه بغير حجّة، ولهذا قال تعالى: ﴿**لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ**﴾ ومعنى ذلك ليحذروا، ولو أراد ما ادعوا لقال تعالى: «لعلّهم يعملون أو يقبلون» والنبيّ ﷺ وإن سمّيناه منذراً، وكان قبول قوله واجباً، فمن حيث كان في ابتداء دعوته يكون مخوّفاً، ثمّ إذا استقرّ دليل نبوّته؛ وجب العمل بقوله.

ويقال لهم فيما تعلّقوا به ثانياً: أمّا الكتمان فلا يستعمل إلاّ فيما يجب إظهاره، أو تقوى الدواعي إلى ذلك فيه، فمن أين لكم أنّ خبر الواحد له هذه الصفة، حتّى يطلق فيه الكتمان؟! والآية تدلّ على الاختصاص بنقل القرآن، لأنّه قال: ﴿**مَا أَنْزَلْنا مِنَ الْبَيِّناتِ وَالْهُدىٰ**﴾، وما أنزل الله ـ تعالى ـ هو القرآن.

ويقال لهم فيما تعلّقوا به ثالثاً: هذه الطريقة مبنيّة على دليل الخطاب، وقد بيّنا فيما تقدّم فساد ذلك.[1] وبعد؛ فالتعليل في الآية أولى أن يعوّل عليه من دليل الخطاب، وهو قوله تعالى: ﴿**أَنْ تُصيبُوا قَوماً بِجهالةٍ**﴾، وهذه العلّة قائمة في خبر العدل. وقد قيل: إنّ هذه الآية نزلت في الوليد بن عقبة[2]، وقد ولّاه النبيّ ﷺ

---

١. راجع ص ٢٩٠.

٢. الوليد بن عقبة بن أبي معيط أبان بن عمرو ذكوان بن أُمية بن عبد شمس بن عبد مناف الأموي، ←

صدقات بعض العرب، فعاد إليه يذكر أنّهم منعوا الصدقات، فهمّ الرسول ﷺ بإرسال الجيوش إليهم، فنزلت الآية بياناً له، وليعلم الرسولﷺ أنّ الوليد بهذه الصفة، لأنّه إنّما ولاّه على ظاهر أمره.[1]

ويقال لهم فيما تعلّقوا به رابعاً: ليس يجوز أن يؤمر بأن يبلغ إلاّ بما هو حجّة في نفسه يجب العمل به، وهذا يقتضي أن يدلّ على أنّ الخبر الواحد بهذه الصفة حتّى يصحّ الإبلاغ به، ومن مذهب من خالفكم في هذه المسألة أنّ الإبلاغ لا يصحّ إلاّ بما هو حجّة توجب العلم، أو بتواتر، أو إجماع، أو قول إمام معصوم نائب عنهﷺ وخليفة له بعد وفاته.

ويقال لهم فيما تعلّقوا به خامساً: أنتم تعلمون بأيّ شيء تدفع الإماميّة هذه الطريقة، وهو أنّها تقول إنّما عمل بأخبار الآحاد من الصحابة المتأمّرون الّذين يجشم[2] التصريح بخلافهم، والخروج عن جملتهم، فالإمساك عن النكير عليهم لا يدلّ على الرضا بما فعلوه، لأنّنا كلّنا نشترط في دلالة الإمساك على الرضا أن لا يكون له وجه سوى الرضا من تقيّة وخوف وما أشبه ذلك، فبطل أن يكون ما ذكرتموه إجماعاً. غير أنّا نعدل عن استعمال هذه الطريقة في هذا الكتاب لأنّها تحوج إلى الكلام في الإمامة، وينتقل من أُصول الفقه إلى أُصول الدين، ولأنّها تثقل

أخو عثمان بن عفان لأُمه وهي أروى بنت كريز بن ربيعة بن حبيب بن عبد شمس، نزل فيه: ﴿**يا أيّها الّذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ...**﴾ فكان هو الفاسق المذكور في الآية، ولي الكوفة في خلافة عثمان وقصة صلاته بالناس الصبح أربعاً وهو سكران مشهورة، وبعد مقتل عثمان اعتزل فلم يشهد مع علي ولا مع غيره ولكنّه يحرض معاوية على قتال علي بكتبه وبشعره، وأقام بالرقة إلى أن مات. الإصابة:٦/ ٤٨١برقم ٩١٦٧.

١. راجع في تفسير الآية٦ من سورة الحجرات: مجمع البيان:٩/ ٢٢٠؛ الميزان:١٨/ ٣١٤؛ الدر المنثور:٦/ ٨٨؛ تفسير الرازي:٢٨/ ١١٩.

٢. يجشم أي يثقل ويتكلّف على مشقة. لسان العرب:١٢/ ١٠٠، مادة «جشم».

على الفقهـاء وتوحشهم، ومـا تؤثّـر مـا ينفرون منـه، وإن تعمّد كثير من مخالفينـا إيحاشنا، وتسلّقـوا وتوصّلـوا إلى كلّ ما يثقل علينـا من غير حاجـة بهم في الموضع إليه.

فأمّـا من خـالف في كون الإجماع حجّـة من النظّـام وغيره، ممّن أحـال العلم بصحّة إجماع الأُمّـة على شيء، أو أجاز ذلك وذكر أنّـه لا دليل يدلّ على أنّ إجماع الأُمّة حجّة، فإنّه يـدفع ـ أيضاً ـ هذه الطريقة بأن يقـول أكثر ما فيها الإجماع على العمل بقبول أخبار الآحاد، ولا حجّة في الإجماع. وهذه الطريقة لا نرتضيها، لأنّنا نذهب إلى أنّ في إجماع الأُمّة الحجّة، ولا يجوز أن يجمعوا على باطل.

ولنا بعد ذلك كلّه على هذه الطريقة وجهان من الكلام:

أوّلهما: أنّ جميع ما وضعـوا أيديهم عليـه إنّما هي أخبار آحـاد لا توجب علماً، فإنّهم دلوا على أنّ خبر الواحد حجّة بأخبـار آحاد، وكيف يعوّلون على ما أحسن أحواله أن يوجب الظنّ فيما طريقه العلم والقطع، لأنّهم يدّعون القطع والعلم بأنّ الله ـ تعالى ـ تعبّدهم بالعمل بأخبار الآحاد في الشريعة، فلا يجب أن يعوّلوا على ما لا يوجب العلم.

وقـد حملهم سماع هـذا الطعن منّا على أن ادّعـوا أنّهم يعلمـون ضرورة عمل الصحابة على أخبـار لا تبلغ حدّ التواتـر، وأنّهم لم يعوّلوا هاهنـا على خبر الواحد حتّى يـدخل أبـو عليّ الجُبّـائي معهـم، فإنّـه لا يعمل بخبر الـواحـد إذا انفـرد، ويذكـرون أنّ العلم بذلك يجري مجرى العلم بأنّهم كـانوا يرجعـون في الأحكام إلى القرآن والسُّنّـة المتواترة بها، وكما يعلم رجـوع العوام منهم إلى فتوى المفتي، قـالوا: نذكر الأخبار ليتطابق الجملة والتفصيل، وربما قالوا كما نعلم ضرورةً سخاء حاتم وإن لم نعلم تفاصيل مـا يروى من عطـاياه وجوائزه، وكـذلك شجاعـة عمرو بن

معديكرب.[١]

والجواب عن هذا الّذي حملوا نفوسهم عند ضيق الحيلة عليه أنّ الضرورة لا تختص مع المشاركة في طريقها، والإماميّة وكلُّ مخالف لهم في خبر الواحد من النظّام وتابعيه وجماعة من شيوخ متكلّمي المعتزلة كالقاسانيّ[٢] بالأمس يخالفونهم فيما ادّعوا فيه الضرورة مع الاختلاط بأهل الأخبار، ويقسمون على أنّهم لا يعلمون ذلك بل ولا يظنّونه، فإن كذّبتموهم؛ فعلتم ما لا يحسن، وكلّموكم بمثله. والفرق بين الرجوع إلى القرآن والتواتر وبين خبر الواحد واضح، لأنّ ذلك لمّا كان معلوماً ضرورة لم يخالف فيه عاقل، والخلاف فيما ادّعوه ثابت، وكذلك القول في رجوع العاميّ إلى الفتوى. وكذلك القول في سخاء حاتم وشجاعة عمرو، ولأنّ من خالف في ذلك كلّه لا يناظر ويقع على بهته ومكابرته، وليست هذه صفة من خالف في أخبار الآحاد.

وبعد؛ فإذا كنتم تعلمون على الجملة أنّ القوم عملوا على أخبار الآحاد، فلا فائدة في ذكر هذه الأخبار المعيّنة وتدوينها في الكتب، لأنّها تقتضي الظنّ على أجلّ أحوالها، وأيُّ تأثير للظّنّ مع العلم الضروريّ؟! وقولهم: «ليطابق التفصيل الجملة» كلام لا محصول له، لأنّ التفصيل الّذي جاءت به هذه الأخبار غير معلوم، والجملة هي الّتي يدّعون العلم بها، فلا تطابق بين معلومين.

---

١. هو عمرو بن معديكرب بن عبدالله بن عمرو بن عصم بن زبيد الأصغر بن ربيعة بن سلمة بن مازن بن ربيعة بن منبه بن صعب بن سعد العشيرة الزبيدي الشاعر الفارس المشهور، يكنّى أبا ثور، له صحبة ورواية. الإصابة: ٤/ ٥٦٨ برقم ٥٩٨٤.

٢. القاساني وهو محمد بن إسحاق، أبو بكر، وكان داودياً ثم انتقل إلى مذهب الشافعي وصار رأساً فيه ومتقدّماً، له من الكتب: الرد على داود في إبطال القياس، الفتيا الكبير، أُصول الفتيا. فهرست ابن النديم: ٢٦٧.

ثمّ يقال لهم: كما احترزتم لأبي عليّ في عبارتكم عمّا يتعلّق به في العلم الضروريّ، وقلتم: نعلم ضرورة أنّهم عملوا على ما لا ينتهي إلى التواتر من الأخبار، ألاّ احترزتم للنظّام ومن وافقه ممّن نفى العمل بأخبار الآحاد كلّها ممّا لا يحصل عنده علم ويقين؟! فليس النظّام ومن وافقه بدون أبي عليّ وأصحابه.

ومن العجب قولهم: إنّهم إنّما عملوا على العمل بأخبار الآحاد لنصّ من الرسولﷺ قاطع على ذلك، وإنّما لا يوجد هذا النصّ المعيّن في النقل لأنّ الإجماع قد أغنى عن نقله، وهذا فاسد، لأنّ قيام حجّة ودلالة لا يغني عن أُخرى، ولو كان الرسول ﷺ قد نصّ لهم على وجوب العمل بخبر الواحد نصّاً معيّناً مفصّلاً؛ لوجب كون نقل هذا النصّ والتواتر به مستمراً وأن ينعقد الإجماع على مضمونه، لأنّ الحجج قد تترادف، وتتضاعف. وبعد؛ فقد بيّنّا أنّه لا إجماع على ما ذكروه، فيغني عن التواتر بالنصّ عليه.

وأمّا الوجه الثاني في الكلام على هذه الطريقة ـ إذا سلّمنا صحّة كلّ شيء رووه من هذه الأخبار المعيّنة، ولم نقدح فيها، ولا طالبنا بدلالة على صحّتها ـ فهو أن نقول: المعلوم أنّهم عملوا عند هذه الأخبار، والعمل عندها يحتمل أن يكون عملوا بها ولأجلها، كما يحتمل أن يكونوا ذكروا عند ورودها سماعهم من النبيّ ﷺ لذلك، ويحتمل ـ أيضاً ـ أن يكون الخبر نبّههم على طريقة من الاجتهاد تقتضي إثبات ذلك الحكم، فكان العمل على الاجتهاد، لا بالخبر، وإنّما كان للخبر حظّ التذكير والإيقاظ.

فإن قالوا: هذا يقتضي العدول عن المعلوم إلى المجهول، لأنّ رواية الخبر معلومة، وعملهم عنده معلوم أيضاً، وما تدّعونه من علم بذلك سبق أذكر هذا الخبر مجهول، وكذلك تنبيهه على طريقة من الاجتهاد ـ أيضاً ـ مجهول، ولا يعدل

عن المعلوم إلى المجهول.

قلنا: المعلوم رواية الخبر وعملهم عنده، وتعليل هذا العمل بأنّه من حيث قامت الحجّة عليهم بوجوب العمل بأخبار الآحاد مجهولٌ غير معلوم، وإنّما هو وجه مجوّز كما أنّ صرف عملهم إلى الذكر والعلم السابق أو التنبيه على طريقة من الاجتهاد ـ أيضاً ـ مجهول، ومن باب الجائز، فما فينا إلاّ من أحال على أمر مجهول جائز كونه كما أنّه جائز كون غيره، فكيف رجّحتم قولكم على قولنا، والتساوي حاصل بين الوجوه، والشكّ فرض مَن فقد الدليل القاطع؟!

وليس لهم أن يقولوا: ما يذكرونه يقتضي أنّه لا تأثير للخبر، والعمل عنده يقتضي أنّ له تأثيراً، وذلك أنّ التأثير حاصل للخبر على كلّ حال، فإمّا أن يكون حجّة في وجوب العمل على ما تدّعون، أو يكون مذكّراً لسماع تقدّم وعلم سبق، أو يكون منبّهاً على طريقة من الاجتهاد، والتأثير حاصل على كلّ حال.

ويقال لهم فيما تعلّقوا به سادساً: أمّا الرُّسل والعمّال الّذين كان ينفذهم رسول الله ﷺ إلى البلدان؛ فأوّل كلّ شيء كانوا يدعون إليه بلا خلاف بيننا وبينهم المعرفة بالله ـ تعالى ـ ثمّ تصديق النبي ﷺ في نبوته ودعوته، ثمّ يدعون إلى الشرائع، ومعلوم أنّ قول الرُّسل ليس بحجّة في توحيد الله وعدله، ولا في العلم بنبوّة نبيّه ﷺ فكيف أمر الرُّسل بالدُّعاء إلى ما ليس قولهم فيه حجّة؟

فإذا قالوا: لدعائهم حظّ الإنذار والتنبيه على النظر في الحجج والأدلّة.

قلنا: فأجروا الشرائع هذا المجرى، وقولوا: إنّ هؤلاء الرُّسل إنّما دعوهم إلى الشرائع لا لأنّ قولهم حجّة فيها، بل للتنبيه على النظر في إثباتها، والرُّجوع إلى التواتر وما جرى مجراه في العمل بها، ولا فرق بين الأمرين.

ويقال لهم لابدّ من أن يكون الّذين في أطراف الأرض قد قامت عليهم الحجّة

بالعمل بأخبار هؤلاء الرُّسل حتّى يجب عليهم العمل بأخبارهم، وليس يجوز أن يعلموا ذلك من جهة هؤلاء الرُّسل، لأنّ أخبار هؤلاء الرُّسل أكثر ما يوجبه الظنّ، وهي غير موجبة للعلم، ووجوب العمل بأقوالهم يجب أن يكون معلوماً مقطوعاً عليه.

فإذا قيل: يعلمون ذلك بالأخبار المتواترة الّتي ينقلها إليهم الصادر والوارد.

قلنا: فأجيزوا ـ أيضاً ـ أن يعلموا الشرائع الّتي يطالبهم بالعمل بها هؤلاء الرُّسل من جهة التواتر والنقل الشائع الذائع، ويكون حكم ما تحمّلوه من الشرع في طريق العلم حكم العلم بأنّهم متعبّدون بالعمل بأقوالهم ، ولن يجدوا بين الأمرين فرقاً.

ويقال لهم فيما تعلّقوا به سابعاً: هذه الطريقة إنّما تدلّ على جواز ورود التعبُّد بالعمل بأخبار الآحاد، ولا تدلّ على ثبوته، والجواز لا خلاف بيننا فيه، وإنّما الخلاف في الوقوع. فإن قستم قبول خبر الواحد على المفتي بعلّة فقهيّة جامعة بينهما؛ كان لنا ـ قبل النظر في صحّة هذه العلّة ـ أن نقول لكم: التَّعبّد بالعمل بخبر الواحد عندكم معلوم مقطوع عليه، ولا يجوز إثبات مثله بطريقة الاجتهاد الّتي لا تقتضي إلاّ الظنّ. وقد فرّق بين المفتي والمخبر الواحد بأنّ المفتي يجب أن يختصّ بشروط: مثل أن يكون من أهل الاجتهاد، ولا يجب مثل ذلك في الخبر الواحد. والمفتي يخبر عن نفسه، والمخبر الواحد يحكي عن غيره. والمستفتي يخبر في العلماء، وليس كذلك سامع خبر الواحد. والكلام على حمل ذلك على الشهادة يجري مجرى الكلام على من حمله على قول المفتي، من أنّه قياس، والقياس لا يسوغ في مثل هذا الموضع.

وقد قال بعض المحصّلين من العلماء: إنّ الشهادة أصل في بابها، فكلُّ فرع

منها أصل في بـابه، فكما لا يقاس بعضهـا على بعض، فكذلك لا تقـاس الأخبار على الشهـادة، وكما لم يقس عليهـا الفتيـا، فكذلك لا يقـاس خبر الـواحـد على ذلك، ولو قيس خبر الواحد على الشهادات؛ لـوجب أن يكون العدد فيه مطلوباً، كما أنّه مطلوب في الشهادات على كلّ حال.

وأمّا أخبار المعاملات فلا تشبه ما نحن فيه، لأنّها منقسمة إلى أمرين: أحدهما يلحق بالعقليّـات، وهو قبول الهدايـا، والإذن في دخول الـدار، والشرع ورد بإقرار ذلك، لا باستينـاف حكم له، ولذلك لم يميّـز العدل فيـه من غيره، ولا البالغ من الصبيّ، لأنّ المعوّل في ذلك على غلبة الظنّ وما يقع في القلب.

والقسم الثـاني ما يجري مجرى الشرع، من قبـول قول الـواحد في طهـارة الماء ونجاستـه وفي القبلة ودخول الوقت، وهـذا فرع من فروع خبر الواحـد، فلا الأوّل يجوز أن يجعل أصلاً، لأنّه عقليٌّ، ولا الثاني، لأنّه فرع وتابع.

ويقال لهم فيما تعلّقوا به ثامناً: الضرورة إنّما تقود في الحوادث إلى ما هو حجّة في نفسـه، فـدلّـوا على أنّ خبر الـواحـد حجّـة في الشريعـة حتّى يـرجع إليـه في الحوادث، ومن يخالفكم في هذه المسألة يذهب إلى أنّه لا ضرورة به تدعوه إلى خبر الواحد، لأنّه ما من حـادثة إلاّ وعلى حكمها دليل يوجب العلم، وفيهم من يقول إذا فقدنا الدليل رجعنا إلى حكم العقل، فلا ضرورة هاهنا كما تدّعون.

ويقال لهم فيما تعلّقوا به تاسعاً: لا يجوز العمل على خبر الواحـد في الأحكام الشرعيّة بـالتحرّز من المضارّ، كما وجب مثل ذلك في المضارّ العقليّـة، لأنّ المضارّ في الدين يجب على الله ـ تعـالى ـ مع التكليف لنا أن ينبّهنا ويدلّنا عليهـا بالأدلّة القاطعـة، فإذا فقدنا ذلك ؛ علمنـا أنّه لا مضرّة دينيّـة، فنحن نأمن أن يكون فيما أخبر به الواحد مضرّة دينيّة بهذا الوجه، وليس كذلك المخبر عن سبع في الطريق، لأنّـا لا نأمن من أن يكون صـادقـاً، وإن لم يجب قيام دلالـة على كون السَّبُع فيـه،

فيجب علينا التحرُّز من المضرّة بالعدول عن سلوك الطريق.

وبعد؛ فهذه الطريقة توجب عليهم أن يكون الفاسق كالعدل، والمؤمن كالكافر، وأن يكون المعتبر حصول الظنّ، من غير اعتبار الشروط الّتي يوجبونها في خبر الواحد، ولا أحد يقول بذلك. على أنّ العقول مانعة من الإقدام على ما يجوّز المقدم عليه أن يكون مفسدة، فلم صاروا بأن يوجبوا العمل بخبر الواحد تحرُّزاً بأولى ممّن قال: إنّه لا يحسن الإقدام على ما أُخبر به مع تجويز كونه مفسدة.

وهذه الطريقة ـ أيضاً ـ توجب العمل على قول مدعي الرسالة لهذا الضرب من الاحتياط والتحرّز.

فأمّا الخبر الّذي رووه عن أمير المؤمنين عليه السلام فمخالف لأُصولهم، لأنّه تضمّن أنّه كان يستحلف من يخبره، فإذا حلف؛ صدّقه، وعندهم أنّ الاستحلاف غير واجب، والتصديق بعد الاستحلاف لا يجوز، لأنّ معنى التصديق هو القطع على صدقه، وخبر الواحد لا يقطع على صدقه، وإن حلف، ثمّ قال: وحدّثني أبو بكر وصدق أبو بكر، وعندهم أنّ من يعمل على قوله لعدالته لا يقطع على صدقه، فليس يشبه هذا الخبر ما يذهبون إليه. وقد بيّنّا في الكتاب الشافي[1] ـ لمّا تعلّق صاحب الكتاب المغني به ـ تأويله، وقلنا: إنّه غير ممتنع أن يكون أمير المؤمنين عليه السلام سمع ما خبّره به أبو بكر من النبيّ صلى الله عليه وآله كما سمعه أبو بكر، فلهذا صدّقه.

[في الجواب عن قول أبي علي الجبّائي في العمل بقول الاثنين]

فأمّا الكلام على أبي عليّ الجُبّائيّ في العمل بقول الاثنين والامتناع من العمل

---

١. الشافي: ٢/ ٣٨.

بخبر الواحد؛ فهو جار مجرى الكلام على أصحاب خبر الواحد، لأنّنا نقول له: من أين علمت أنّ الصحابة عملت بخبر الاثنين؟! وإنّما يرجع في ذلك إلى روايات الآحاد، وما طريقه العلم لا يرجع فيه إلى ما يقتضي غلبة الظنّ. فإن ادّعى ما تقدّم ذكره من العلم الضروريّ على سبيل الجملة؛ فالكلام على ذلك قد تقدّم.

ثمّ إذا سلّمنا له هذه الأخبار الّتي رواها، واعتمد عليها، من خبر الجدّة، وأنّ المغيرة بن شعبة [1] خبّر عن النبيّ ﷺ بأنّ لها السُّدس، فلم يعمل أبو بكر بقوله، حتّى خبّره محمد بن مسلمة [2] مثله، فأعطاها السُّدس؛ وكما فعله عمر بن الخطّاب في امتناعه من قبول قول أبي موسى الأشعريّ [3] في الاستيذان، حتّى جاءه

---

١. المغيرة بن شعبة من أصحاب رسول الله ﷺ ، ولاّه عمر الكوفة فلم يزل عليها إلى أن قتل، فأقرّه عثمان عليها ثم عزله، واعتزل صفين، ولحق بمعاوية عند التحكيم، وولاّه الكوفة بعد صلحه مع الحسن عليه السلام إلى أن توفّي سنة خمسين وقيل: سنة إحدى وخمسين. معجم رجال الحديث:١٩/ ٣٠٣ برقم ١٢٥٨٩.

٢. في النسخ التي بأيدينا محمد بن سلمة، وما أثبتناه من كتب الرجال والتاريخ هو الصحيح. راجع: الاستيعاب:٣/ ١٣٧٧ برقم ٢٣٤٤؛ الثقات لابن حبان:٣/ ٣٦٢؛ الإصابة: ٦/ ٢٨؛ تقريب التهذيب:٢/ ١٣٤؛ تهذيب التهذيب:٩/ ٤٠١ برقم ٧٣٩ ؛ تهذيب الكمال:٢٦/ ٤٥٧ برقم ٥٦١٠؛ تاريخ الإسلام للذهبي: ٤/ ١١٢، وغيرها.

وهو محمد بن مسلمة بن سلمة بن حريش بن خالد بن عدي بن مجدعة بن الحارثة بن الحارث بن الخزرج الأنصاري الحارثي المدني، صحابي شهد بدراً ومابعدها مع رسول الله إلاّ تبوك، روى عن الرسول ﷺ ، وروى عنه: جابر بن عبد الله والحسن البصري والمغيرة بن شعبة وغيرهم، لم يشهد الجمل ولا صفين وأقام بالربذة، أسلم بالمدينة على يد مصعب بن عمير، توفّي بالمدينة سنة اثنتين وأربعين وقيل: ثلاث وأربعين وقيل ست وأربعين.

٣. هو عبدالله بن قيس بن سليم بن حضّار التميمي، أبو موسى الأشعري، صحابي أسلم بعد فتح خيبر هو وجماعةمن الأشعريين،ولاّه عمر بن الخطاب البصرة وأقرّه عثمان عليها ثم عزله، فانتقل إلى الكوفة ثمّ ولاّه عثمان الكوفة ولم يزل عليها إلى أن قُتل عثمان، فأقرّه الإمام علي عليها، كان ممّن

←

أبو سعيد الخدريّ[1]، فقبل ذلك؛ واستدلاله بأنّ النبيّ ﷺ لم يقبل خبر ذي اليدين في الصلاة حتّى سأل أبا بكر وعمر.

وكان لنا أن نقول له ما قلناه لمن عمل بخبر الواحد: ما تنكر أن يكون خبر الثاني أذكر، فوقع العمل على الذكر دون قوله، أو نبّه على طريقة من الاجتهاد كان التعويل عليها، حسب ما بيّنّاه في كلامنا المتقدّم، ولو لم يذكر الخبر الثاني، أو ينبّه؛ ما عمل به، كما أنّ ذلك لمّا لم يحصل عند خبر الواحد، لا يعمل به.

وهذا الّذي قلناه أشبه بالحال، لأنّ كلّ من روى عنه أبو عليّ أنّه ردّ خبر الواحد وعمل بخبر الاثنين قد عمل في مواضع أُخر عند خبر الواحد مع عدالته وظهور أمانته، فعلمنا أنّه لم يتوقّف لشكّه فيه، وإنّما توقّف إمّا لمراعاة العدد على ما ادّعى أبو عليّ، أو لأنّه لم يذكر، أو ينبّه على ما قلناه. ولا يجوز أن يكون التوقّف لأجل العدد، لأنّه قد عمل عند خبر الواحد في مواضع شتّى، فثبت ما ذكرناه.

وأمّا خبر ذي اليدين؛ فخبر باطل مقطوع على فساده، لأنّه يتضمّن أنّ ذا اليدين قال لهﷺ: «أقصّرت الصلاة يا رسول الله أم نسيت؟» وأنّه قالﷺ: «كلُّ ذلك لم يكن»، وهذا كذب لا محالة، لأنّ أحدهما قد كان على قولهم، والكذب

← يخذّل الناس عن نصرة عليعليه السلام يوم الجمل فعزله الإمامعليه السلام، وأقام بالكوفة إلى أن كان التحكيم اختاره الخوارج برغم معارضة الإمام ووصفه إيّاه بالتائه عن الحق، فاحتال عليه عمرو بن العاص وغلبه والقضية مشهورة، توفّي سنة ٤٤ وقيل: ٤٢، وقيل: ٥٢هـ. راجع موسوعة طبقات الفقهاء:١/ ١٨١برقم ٥٥.

١. هو سعد بن مالك بن سنان الأنصاري الخزرجي، أبو سعيد الخدري، شهد الخندق ومابعدها من المشاهد مع رسول اللهﷺ، وعدّ من الأصفياء من أصحاب أمير المؤمنينعليه السلام ومن الموالين لأهل البيتعليهم السلام، روى عن رسول الله ﷺ حديثاً كثيراً، وروى عنه: جابر بن عبد الله الأنصاري وزيد بن ثابت وعبد الله بن عباس وغيرهم، توفّي بالمدينة سنة أربع وسبعين، وقيل غير ذلك. راجع موسوعة طبقات الفقهاء:١/ ١١٧برقم ٣٤.

بالقول لا يجوز عليه. وكذلك السهو في الصلاة. على أنّه يلزم أبا عليّ ـ أيضاً ـ أن لا يعمل بخبر الاثنين، لأنّ النبيّ ﷺ لم يعمل بخبر ذي اليدين وخبر أبي بكر، حتّى انضاف إليهما عمر.

الفصل العاشر:

[عدم العمل بخبر الواحد يغنينا عن الكلام في فروعه]

اعلم أنّا إذا كنّا قد دللنا على أنّ خبر الواحد غير مقبول في الأحكام الشرعيّة، فلا وجه لكلامنا في فروع هذا الأصل الّذي دللنا على بطلانه، لأنّ الفرع تابع لأصله، فلا حاجة بنا إلى الكلام على أنّ المراسيل مقبولة أو مردودة، ولا على وجه ترجيح بعض الأخبار على بعض، وفيما يردُّ له الخبر أو لا يردّ في تعارض الأخبار، فذلك كلّه شغل قد سقط عنّا بإبطالنا ما هو أصل لهذه الفروع، وإنّما يتكلّف الكلام على هذه الفروع من ذهب إلى صحّة أصلها، وهو العمل بخبر الواحد. ولابدّ من ذكر جملة من أحكام تحمُّل الأخبار وكيفيّة القول في ذلك.

الباب الثامن

صفة المتحمّل للخبر والمتحمّل عنه

وكيفيّة ألفاظ الرواية عنه

اعلم أنّ من يذهب إلى وجوب العمل بخبر الواحد في الشريعة يكثر كلامه في هذا الباب ويتفرّع، لأنّه يراعى في العمل بالخبر صفة المخبر في عدالته وأمانته. فأمّا من لا يذهب إلى ذلك، ويقول: إنّ العمل في مخبر الأخبار تابع للعلم بصدق الراوي، فلا فرق عنده بين أن يكون الراوي مؤمناً أو كافراً أو فاسقاً، لأنّ العلم بصحّة خبره يستند إلى وقوعه على وجه لا يمكن أن يكون كذباً، وإذا لم يكن كذباً فلابدّ من كونه صدقاً، على ما بيّنّاه من الكلام على صفة التواتر وشروطه، فلا فرق على هذه الطريقة بين خبر العدل وخبر من ليس كذلك، ولذلك قبلنا أخبار الكفّار كالروم ومن جرى مجراهم إذا خبّرونا عن بلدانهم، والحوادث الحادثة فيهم، وهذا ممّا لا شبهة فيه.

فأمّا الراوي للحديث؛ فلا يجوز أن يروي إلاّ ما سمعه عمّن حدّث عنه، أو قرأه عليه، فأقرّ له به، فإذا سمع الحديث من لفظه؛ فهو غاية التحمُّل، فله أن يقول: «حدّثني» و «أخبرني» و «سمعت» ، فإذا كان معه غيره جاز أن يقول:

«حدّثنا» و «أخبرنا». وفي الناس من منع الراوي من لفظ الجمع إذا كان قاطعاً على أنّه ما حدّث غيره. وليس ذلك بصحيح، لأنّه يجوز أن يأتي بلفظ الجمع على سبيل التعظيم والتفخيم، وإن أراد نفسه، كأن يقول الملك: «فعلنا» و«صنعنا».

وأجاز كلُّ من صنّف في أُصول الفقه أن يقول من قرأ الحديث على غيره، ثمّ قرّره عليه، فأقرّ به على ما قرأه عليه، أن يقول: «حدّثني» و «أخبرني»، وأجروه مجرى أن يسمعه من لفظه. ومنهم من منع من أن يقول: «سمعت فلاناً يحدّث بكذا». والصحيح أنّه إذا قرأه عليه، وأقرّ له به، أنّه يجوز أن يعمل به إذا كان ممّن يذهب إلى العمل بخبر الواحد، ويعلم أنّه حديثه، وأنّه سمعه لإقراره له بذلك، ولا يجوز أن يقول: «حدّثني» ولا «أخبرني»، كما لا يجوز أن يقول: «سمعت»، لأنّ معنى «حدّثني» و «أخبرني» أنّه نقل حديثاً وخبراً عن ذلك، وهذا كذبٌ محض. وكيف يمتنع «سمعت» ولا يمتنع «حدّثني» و «أخبرني»، ومن خُبّر وحُدّث لابدّ أن يكون سامعاً والمحدّث مسمعاً؟!

ومعوّلهم في ذلك على أن يقولوا: قراءته عليه وإقراره له به يجري مجرى الحديث والإخبار، ويحلُّ محلّ أن يسمعه من لفظه، لأنّه لا فرق بين أن يتلّفظ البائع بالبيع وقبض الثمن وضمان الدرك المكتوب في الصحيفة، ويسمع ذلك من لفظه؛ وبين أن يقرأ عليه الصحيفة، ويقرّره عليها، ويشهد على نفسه بذلك. ولا فرق بين أن يقول الرجل لغيره: «هذا كتابي»، وبين أن يقول له غيره: «هذا كتابك» فيقول: «نعم»، لأنّه في الحالين يجوز أن يحكي ذلك عنه، وإنّما كان كذلك، لأنّ الجواب ينضمُّ إلى السُّؤال فيصير كأنّهما من جهته على سبيل الابتداء.

والجواب عن ذلك أنّ قراءته عليه وإقراره له به لا يقتضيان أن يكذب، فيقول: «حدّثني» ولم يحدّثه، أو «أخبرني» ولم يخبره، كما لا يقتضيان أن يقول:

«سمعت منه»، وإنّما يقتضي ذلك الثِّقة بأنّه حديثه وسماعه وروايته.

وقد رضينا بالمثال الّذي ذكروه في التقرير على الصحيفة، لأنّ الشاهد إذا قرّره على ما فيها فأقرّ لـه يحسن أن يشهد على إقراره بما فيها، ويجري الاعتراف بها مجرى أن ينطق بها في وجوب الشهادة عليـه بذلك والحكم به، إلاّ أنّا قد علمنـا كلّنا أنّه لا يحسن أن يقـول: «حـدّثني بما فيهـا» أو «سمعتُ لفظـه بها»، وإنّما يشهـد على إقراره واعترافه، فعـروض ذلك إذا قرئ على المحدّث الحديث وأقرّ لـه به أن يقول الحاكي: «اعترف لي بأنّه سمعه ورواه على ما قرأته»، ولا يتجاوز ذلك إلى أن يقول: «حدّثني» و«أخبرني»، كما لا يتجـاوزه إلى أن يقول: «سمعتُ». ولو قال الشـاهد الّذي قد اعترف عنده بصحّة ما في الكتاب وأشهده على نفسه به: «سمعت لفظه بالإيجاب والقبول»، لكان كاذباً.

فإن قيل: أفتجوّزون إذا قرأ الحديث عليه واعترف له به أن يقول: «روى لي» أو «حكى».

قلنا:«روى» أضعف من «حـــدّثني» و «أخبرني»، و «حكى» جـــار مجرى «حدّثنـي»، و هو إذا اعترف له بـالحديث كأنّه راو وحـاك ومخبر، واللّفظ لا يطلق على سبيل التشبيـه والمجاز. وقـد علمنا أنّه إذا أقـرّ له بـه واعترف بصحّته فكـأنّه سمعـه من لفظــه، وأجمعنـا على أنّـه لا يطلق«سمعتُ» فكــذلك «حـدّثني» و «أخبرني».

فأمّا قـول بعضهم: يجب أن يقول: «حـدّثني قراءة عليـه» حتّى يزول الإبهام، ويعلم أنّ لفظة «حـدّثني» ليست على ظاهرهـا؛ فمناقضة، لأنّ قولـه: «حدّثني» يقتضي أنّه سمعـه من لفظه، وأدرك نطقه بـه، وقوله: «قـراءة عليه» يقتضي نقض ذلك، فكأنّه نفى ما أثبت.

فأمّا القول في المناولة والمكاتبة والإجازة؛ فهو على ما نبيّن.

أمّا المناولة فهو أن يشافه المحدّث غيره، ويقول له في كتاب أشار إليه: «هذا الكتاب سماعي من فلان»، فجرى ذلك مجرى أن يقرأه عليه ويعترف له به في علمه بأنّه حديثه وسماعه، فإن كان ممّن يذهب إلى العمل بأخبار الآحاد؛ عمل به، ولا يجوز أن يقول: «حدّثني» ولا «أخبرني» ولا «سمعتُ» كما لا يقول فيما هو أقوى من المناولة، وهو أن يقرأ ذلك عليه، ويعترف له به.

والمناولة أقوى من المكاتبة، لأنّ المكاتبة هو أن يكتب إليه وهو غائب عنه: إنّ الّذي صحّ من الكتاب الفلانيّ هو سماعي.

فأمّا الإجازة؛ فلا حكم لها[1]، لأنّ ما للمتحمّل أن يرويه، له ذلك أجازه له أو لم يجزه؛ و ما ليس له أن يرويه، محرّم عليه مع الإجازة وفقدها. وليس لأحد أن يجري الإجازة مجرى الشهادة على الشهادة، في أنّها تفتقر إلى أن يحملها شاهد الأصل لشاهد الفرع، وذلك أنّ الرواية بلا خلاف لا يحتاج فيها إلى ذلك، وأنّ الراوي يروي ممّا سمعه وإن لم يحمله، والرواية تجري مجرى شهود الأصل في أنّهم يشهدون وإن لم يحملوا. وأمّا من يفصّل في الإجازة بين «حدّثني» و «أخبرني»؛ فغير مصيب، لأنّ كلّ لفظ من ذلك كذب، لأنّ المخبر ما خبّر، كما أنّه ما حدّث، وأكثر ما يمكن أن يدّعىٰ أنّ تعارف أصحاب الحديث أثّر في أنّ الإجازة جارية مجرى أن يقول في كتاب بعينه: «هذا حديثي وسماعي» فيجوز العمل به عند من عمل بأخبار الآحاد أو الفتوى أو الحكم، فأمّا أن يروي فيقول: «أخبرني» أو «حدّثني» فذلك كذب.

---

١. جوّز أصحاب الشافعي وأحمد بن حنبل وأكثر المحدّثين الرواية بالإجازة واتّفقوا على تسليط الراوي على قوله: أجاز لي فلان كذا، وحدّثني إجازة، وأخبرني إجازة. وقال أبو حنيفة وأبو يوسف: لا تجوز الرواية بالإجازة مطلقاً. وقال أبو بكر الرازي الحنفي: إن كان المجيز والمجاز له قد علما ما في الكتاب الذي أجاز له روايته، جازت روايته بقوله: أخبرني وحدّثني وإلاّ فلا. راجع الإحكام للآمدي: ٢/ ٢٦٠.

الباب التاسع

الكلام في الأفعال

[وفيه تسعة فصول]

الفصل الأوّل:

في ذكر حدّ الفعل والتنبيه على جملة من مهمّ أحكامه

اعلم أنّ حدّ الفعل هو ما وجد بعد أن كان مقدوراً، وينقسم إلى قسمين:

أحدهما: أن يكون لا صفة له زائدة على حدوثه، نحو كلام النائم، ولا يوصف هذا القسم بحسن ولا قبح.

والقسم الآخر: أن يكون لـه صفة تزيد على حـدوثه. وينقسم إلى فعل الملجأ والمخلّى:

فما يقع مع الإلجاء لا مدح يستحقّ به، ولا ذمّ.

وأفعال المخلّى تنقسم إلى قسمين: قبيحٌ وحسن:

فالقبيح ما من شأنه أن يستحقّ فاعله ـ مع العلم به والتخلية ـ الذمّ.

والحسن ما لا يستحقُّ به فاعله الذمّ.

والحسن خمسة أقسام:

أوّلها : أن لا يكون له صفة زائدة على حسنه، ولا يتعلّق به مدح ولا ذمّ، وهذا هو المباح في المعنى، ولكنّه لا يسمى بهذا الاسم إلاّ إذا أُعلم فاعله بذلك، أو دلّ عليه.

وثانيها: أن يحصل للفعل صفة زائدة على الحسن، ويستحقّ فاعله المدح بفعله، ولا يستحقّ الذمّ بأن لا يفعله، ويوصف هذا القسم بأنّه ندب ومستحبّ ومرغّب فيه مع الدلالة والإعلام على ما تقدّم.

وثالثها: أن يكون على الصفة الّتي ذكرناها، وهو ـ مع ذلك ـ نفع موصل إلى غير فاعله على وجه مخصوص، ويوصف بأنّه تفضّل وإحسان وإنعام، ويستحقّ فاعله به الشُّكر مع المدح.

ورابعها: ما يستحقّ الذمّ مَنْ لم يفعله ولا ما يقوم مقامه، فيوصف بأنّه واجب مخيّر فيه، نحو قضاء الدين، لأنّه مخيّر في قضائه من أيّ ماله شاء، وردُّ الوديعة وإن تعيّن فهو مخيّر ـ أيضاً ـ في ردّها بأيّ يد شاء، ونحو الكفارات الثلاث في اليمين.

وخامسها: ما يستحقّ الذمّ بأن لا يفعله بعينه، فيوصف بأنّه واجب مضيَّق، نحو ردّ الوديعة بعينها، وإعادة عين ما تناوله الغصب.

وينقسم الواجب قسمة أُخرى:

فما يختصُّ كلّ شخص من غير أن ينوب فعل غيره فيه منابه فهو الموصوف بأنّه من فروض الأعيان، كالصلاة والصيام وأكثر العبادات.

وما ينوب فيه فعل الغير، ويسقط معه الفرض هو الموصوف بأنّه من فروض الكفايات، نحو الصلاة على الموتى والجهاد.

وليس بواجب في كلّ فعل أن يكون إمّا قبيحاً أو حسناً، لأنّ ذلك لو وجب لكان المقتضى له مجرّد الحدوث، وهذا يقتضي قبح كلّ محدث أو حسن كلّ محدث، وليس التعرّي من الحسن والقبح كتعرّي المعلوم من وجود وعدم،وتعرّي الموجود من حدوث وقدم، لأنّ ذلك نفي وإثبات متقابل لا واسطة بينهما، والحسن والقبح إشارة إلى حكمين.

ومثال ما ليس بحسن ولا قبيح كلام النائم، وحركة أعضائه الّتي لا تتعدّاه، لأنّ الكلام لا حكم له مع ارتفاع القصود كلّها، وكذلك حركته الّتي لا تتعدّاه إنّما يكون لها حكم مع ضرب من القصد. ولطمة النائم غيره قبيحة وظلم، لأنّ حقيقة الظُّلم ثابتة فيها، ولو حرّك يده على جرب غيره، فالتذّ صاحب الجرب بذلك، لكان فعله حسناً، من حيث كان نفعاً، وإن لم يكن به منعماً، لافتقار النعمة إلى القصد، غير أنّ النائم ومن جرى مجراه لا يستحقّ على القبيح ذمّاً، ولا على الحسن مدحاً، لأنّ استحقاق ذلك مشروط بالقصد والتمكّن من التحرُّز. واستقصاء هذه الجملة لا يليق بهذا الموضع، وقد بسطناه في كتاب «الذخيرة» وفيما خرج من كتاب «الملخّص».

فإن قيل: كيف جعلتم فعل الساهي لا حكم له، والفقهاء يوجبون جبر السهو في الصلاة بالسجود، ولو انقلب النائم على إناء غيره، فكسره، لوجب الضمان؛ ولو قتل المحرم صيداً سهواً، لوجب الضمان؛ وإذا قتل خطأً، فقد تجب الدية مرّة عليه، ومرّة على العاقلة؟!

قلنا: أمّا السجود لجبر السهو في الصلاة، فهو حكم يلزم عند السهو في الصلاة، لا أنّه يرجع عليه. وإنّما نفينا عن كلام النائم وحركته الّتي لا تتعدّاه

القبح والحسن، فأمّا إذا أضرّ بغيره في حال نومه؛ فلفعله حكم القبح، وإن كان لا ذمّ عليه، كما لا يذمّ الصبي والبهيمة، لأنّ إمكان التحرّز مفقود، وليس يمتنع أن يتعلّق بذلك وجوب الضمان شرعاً، لأنّه لا نسبة بين ذلك وبين ما نفيناه من الذمّ. وعلى هذا الوجه لزم العاقلة الدية بالشرع، وإن لم يكن من جهتهم فعل لا قبيح ولا حسن، وإنّما صار القتل المخصوص سبباً شرعيّاً لوجوب ذلك عليهم.

فأمّا وصف الفعل القبيح بأنّه محظور ومحرّم ومكروه؛ فالمتكلّمون يصفون بذلك كلّ قبيح وقع منّا، ومن يقول بالاجتهاد منهم ربما يشترط، فيقول: ممّن يؤدّيه اجتهاده إلى تحريمه؛ فأمّا الفقهاء، فإنّهم يصفون بالتحريم والحظر ما دلّ على قبحه دلالة قاطعة؛ وما طريقه الاجتهاد قالوا: مكروه، ولم يطلقوا الحظر والتحريم فيه، وما تزول الشُّبهة فيه يقولون: إنّه حلال طلق، وما يعترض فيه شبهة يقولون: لا بأس به.

الفصل الثاني:

في ذكر اختلاف الفاعلين في هذه الأفعال

اعلم أنّه ليس المراد بقولنا في هذا الباب: «إنّ القبيح أو الحسن يصحّ من الفاعل» القدرة، لأنّا إذا أردنا القدرة فلا اختصاص، وإنّما نريد التجويز والشكّ.

ويمضي في الكتب أنّه لا قادر إلاّ ويصحُّ منه الحسن على مراتبه، وليس الأمر على ذلك، لأنّ الكفّار الّذين يستحقّون العقاب الدائم لا يجوز أن يقع منهم طاعة

يستحقّون بها الثواب الدائم، مع قولنا بنفي الإحباط[1]، وإنّما يجيز ذلك من ذهب إلى الإحباط.

فأمّا القبيح؛ فتختلف أحوال الفاعلين فيه، فالقديم ـ تعالى ـ لا يجوز أن يفعل قبيحاً، لعلمه بقبحه، واستغنائه عنه، وقد دللنا على ذلك في كتاب «الملخّص»، و«الذخيرة». [2]

والأنبياء عليهم السلام لا يجوز أن يقع منهم شيء من القبائح لا قبل النُّبوّة ولا بعدها، وقد دللنا على ذلك في «الذخيرة»، وكتاب «تنزيه الأنبياء»[3] والأئمّة عليهم السلام لا يجوز ـ

١. الإحباط هو سقوط ثواب العمل الصالح بالمعصية المتأخّرة، وفي مقابله التكفير وهو سقوط الذنوب المتقدمة بالطاعة المتأخرة. وهو مذهب المعتزلة خلافاً للإمامية والأشاعرة الذين يقولون بأنّه لا تحابط بين المعاصي والطاعات والثواب والعقاب. ولمزيد الاطّلاع راجع الإلهيات: ٤/ ٣٦٣، الفصل العاشر، مباحث المعاد، الباب ١٦.

٢. راجع كتاب الذخيرة: ٦٠٢.

٣. الذخيرة: ٣٣٧؛ تنزيه الأنبياء: ١٧. اعلم أنّ الإمامية لا تجوّز على الأنبياء عليهم السلام فعل القبيح، فهم معصومون من الكبائر قبل النبوّة وبعدها وممّا يستخف فاعله من الصغائر كلّها على سبيل العمد أو السهو أو التأويل؛ وأمّا ما كان من صغير لا يستخف فاعله فجائز وقوعه منهم قبل النبوة وعلى غير تعمدٍ، وممتنع منهم بعدها على كلّ حال. لأنّه لو وقع منهم شيء من ذلك، لسقط محلّهم من النفوس وانحطّت درجتُهُم، وأوجب ذلك هضمهم والاحتقار لهم، والنفرة عن اتباعهم، وعدم الانقياد إلى أوامرهم ونواهيهم ، وذلك ينافي الغرض من البعثة، ويخالف مقتضى الحكمة.

وخالفهم في ذلك جميع الفرق؛ فقد جوّز أكثر المعتزلة وقوع الصغائر منهم قبل النبوة وبعدها، أمّا الكبائر فقد وافقوا الشيعة على امتناعها منهم في الحالين.

أمّا الأشاعرة فقال أكثرهم وجماعة من المعتزلة: إنّه لا يمتنع عليهم المعصية كبيرة كانت أو صغيرة، بل ولا يمتنع عقلاً إرسال من أسلم عن كفرٍ لانتفاء دليل سمعي على عصمتهم عن ذلك.

أمّا بعد النبوّة فقد اختلف الجمهور في أقسام أربعة: ففي باب الاعتقاد فقد اتفقوا على عدم جواز

←

أيضاً ـ وقوع شيء من القبائح منهم، لما دللنا عليه في كتب الإمامة.[١]

وأمّا الملائكة؛ فالرُّسل منهم لا يجوز عليهم فعل القبيح، ولا دليل يدلُّ على أنّ جميعهم بهذه الصفة، لأنّ قوله تعالى: ﴿**لا يَعْصُونَ اللهَ ما أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ ما يُؤْمَرُونَ**﴾[٢] لا دليل يوجب القطع على عمومه في جماعتهم، أو في جميع أفعالهم. ومن عدا من ذكرناه يجوز أن يفعل القبائح لفقد الدلالة على عصمته.

← الكفر منهم، وأمّا الاعتقاد الخطأ الذي لا يبلغ الكفر، فمنهم من منعه ومنهم مَن جوّزه. وفي باب التبليغ فقد اتفقوا على امتناع التغيير عليهم، وجوّز بعضهم ذلك على جهة السهو. وفي باب الفتوى فقد اتّفقوا على امتناع الخطأ فيه، وجوّزه قوم على سبيل السهو. وفي باب الأفعال فقد اختلفوا فيه على أربعة أقوال: الأوّل قول من جوّز عليهم الكبائر عمداً وهم الحشوية وأصحاب الحديث، وقال القاضي أبو بكر: إنّه جائز عقلاً غير واقع سمعاً. والقول الثاني: لا يجوز أن يرتكبوا كبيرة ولا صغيرة عمداً، لكن يجوز أن يأتوا به على سبيل التأويل، وهو قول الجبّائي. والقول الثالث: يجوز سهواً. والقول الرابع: لا يجوز أن يرتكبوا كبيرة وقد وقعت منهم صغائر عمداً وخطأً وسهواً وتأويلاً ألاّ ما ينفّر كالكذب والتطفيف، وهو قول أكثر المعتزلة.

راجع: أوائل المقالات:٦٢؛ الاعتقادات للصدوق:٩٦؛ نهاية الوصول إلى علم الأُصول:٢/ ٥٢٥ـ ٥٢٧؛ المواقف للإيجي:٣٥٨؛ شرح الأُصول الخمسة:٥٧٥؛ المحصول:١/ ٥٠١؛ الإحكام للآمدي:١/ ١١٩ـ ١٢٠.

١. إنّ مختار الإمامية في عصمة الأئمّة عليهم السلام كمختارهم في عصمة الأنبياء عليهم السلام وقالوا: إنّ الأئمّة القائمين مقام الأنبياء صلوات الله عليهم في تنفيذ الأحكام وإقامة الحدود وحفظ الشرائع وتأديب الأنام معصومون كعصمة الأنبياء وإنّهم لا يجوز منهم صغيرة إلاّ ما تقدّم ذكر جوازه على الأنبياء، وإنّه لا يجوز منهم سهو في شيء من الدين ولا ينسون شيئاً من الأحكام. والمعتزلة بأسرها تخالف في ذلك وتجوّز من الأئمة وقوع الكبائر والردّة عن الإسلام. وتعتبر هذه المسألة من أُمهات المسائل الخلافية بين الشيعة ومذاهب أهل السنة الكلامية الذين يصرّون على نفيها، وقد أُلّفت المؤلّفات والموسوعات في هذا المجال أهمها كتاب «الشافي في الإمامة» للشريف المرتضى وهو رد على فصل الإمامة من كتاب المغني للقاضي عبد الجبار المعتزلي، ولخّصه الشيخ الطوسي وسمّاه تلخيص الشافي وغيرها كثير. راجع: الذخيرة:٤٢٩؛ أوائل المقالات:٦٥.

٢. التحريم:٦.

الفصل الثالث:

في أنّ العقل لا يوجب اتّباع النبيّ ﷺ في أفعاله

اعلم أنّ العبادة بالشرعيّات تابعة للمصالح، ولا مكلّفين إلاّ ويصحّ أن يختلفا في مصالحهما ، فتختلف عبادتهما، كالطاهر والحائض، والمقيم والمسافر، والغنيّ والفقير، وإذا ثبت ذلك؛ جاز أن يختصّ النبيّﷺبعبادات شرعيّة لا يكون لنا فيها مصلحة، ولا نتعبّد بها.

وليس لأحد أن يلزمنا تجويز مخالفة تكليف النبيّ ﷺلنا في العقليّات، كما جاز في الشرعيّات، لأنّ العقليّات على ضربين: أحدهما يرجع إلى صفة الأفعال، فأحوال المكلّفين لا يجوز أن تفترق فيه، نحو قبح الظلم، ووجوب شكر النعمة، والإنصاف. والثاني يجب لكونه لطفاً، ووجه كونه لطفاً يرجع إليه ويعلم بالعقل متميّزاً، نحو وجوب النظر في معرفة الله ـ تعالى ـ ، فهذا ـ أيضاً ـ يجب التساوي فيه.

وأمّا الشرعيّات؛ فهي ألطاف ومصالح، ولا يعلم كونها كذلك إلاّ بالسمع، فجاز افتراق أحوال المكلّفين فيها بحسب دلالة السمع، ولهذا جاز النسخ في هذا الوجه دون الأوّل، وافتراق أحوالنا فيه، وإذا جاز افتراقهم في تكليف ذلك؛ جاز في النبيّ ﷺ وليس يمتنع أن ترد العبادة بمخالفة النبيّ ﷺ في جميع أفعاله، ولا يقتضي ذلك التنفير، كما اختصّ بعبادات كثيرة دوننا، ولم يوجب ذلك التنفير عن

قبول قوله.

فإن قيل: إذا جاز في فعله أن يكون مقصوراً عليه؛ فجوّزوا في قوله مثل ذلك.

قلنا:هذا جائز في القول والفعل معاً لأنّه لا يمتنع فيما يؤدّيه من الأمر والنهي والحظر والإباحة أن يختصّ بنا، وإنّما يعلم تعدّيه إليه بدليل. وليس يجري تجويز مخالفته في الفعل مجرى القول، لأنّ النبيّ ﷺ إنّما بعث لتعريفنا مصالحنا، وذلك لا يكون إلاّ بالأداء الّذي هو القول، ونفي اتّباع قوله ينقض الغرض في بعثته.

الفصل الرابع:

في معنى التأسّي بالنبيّ ﷺ

الواجب أن نعتبر في التأسّي شرطين: أحدهما صورة الفعل، والآخر الوجه الّذي يقع عليه. وإنّما اعتبرنا الصورة، لأنّ الصائم لا يكون متأسّياً بالمصلّي، لاختلاف الصورة، لأنّ الصلاة تخالفه في الصورة، ولو أنّه ﷺ أخذ من غيره دراهم عن زكاة؛ لم يكن الآخذ منه الدراهم على وجه القرض أو الغصب متأسّياً به، لاختلاف الوجه. ولا يمتنع عقلاً وفرضاً أن يتعبّدنا الله ـ تعالى ـ بأن نفعل وجوباً مثل كلّ شيء يفعله ﷺ غير أنّ ذلك لا يكون تأسّياً به، لأنّه ﷺ إذا فعله على وجه الندب أو الإباحة، ففعلناه على وجه الوجوب، لم نكن متأسّين به.

فإن قيل: ألاّ شرطتم في التأسّي ــ مضافاً إلى ما ذكرتموه ـ الوقت، والمكان، وقدر الأفعال، في كثرة وقلّة، وطول وقصر، وأسباب الأفعال وإن لم تكن وجوهاً، كإزالة النجاسة لأجل الصلاة؟!

قلنا: أمّا الوقت والمكان؛ فقد كان يجب اعتبارهما لولا الإجماع على ترك

اعتبارهما.[١] وهـذا أولى من جـواب من أجـاب عن ذلك بـأنّ اعتبـارهما ينقض التأسّي[٢]، وأنّه لا يجوز أن يعتبر في التأسّي ما يبطلـه. وإنّما فسد هذا الجواب، لأنّ المكان يمكن أن يفعل فيـه بعينه، والوقت وإن لم يمكن أن يفعل فيـه بعينه، ففي نظيره ومثلـه، كما أنّـا ليس نتأسّى في صـورة الفعل إلاّ بأن نفعل مثلهـا، لا تلك بعينها.

فأمّا مقادير الأفعـال؛ فإنّها على ضربين: فما لا يمكن ضبطه وتمييزه لا اعتبار به[٣]، وما أمكن ذلك فيه دخل تحت قولنا «صورة الفعل».

وأمّا سبـب الفعل؛ فإنّ قولنـا: «الوجه الّـذي وقع عليه» يقتضيـه، لأنّ ذلك يقتضي النيّة والقصـد والغرض، والسبب ـ أيضـاً ـ داخل فيـه، وكما أنّ من وجوه الأفعال الوجـوب والندب والحظر والإباحة؛ كذلك من وجـوهها المعاني الّتي لها تفعل، نحو أن يسجد للسّهو، ويرجم للزنا، ويتطهّر للصلاة.

فأمّا موافقته ﷺ في الفعل ؛ فالأشبـه أن يراد بها المسـاواة في الصورة والـوجه الّذي يقع عليه، ولهذا لا يكون من أخذ من غيره خمسة دراهم على غير وجه الزكاة موافقاً له ﷺ إذا أخذ هذا المبلغ على وجه الزكاة.

---

١. ذهب أبو عبـد الله البصري إلى وجوب اعتبار المكـان الذي وقع الفعل فيـه، إلاّ أن يدلّ دليل على عدم اعتباره. نقلـه عنه أبو الحسين البصري في المعتمد:١/ ٣٤٤. واستحسن العـلاّمة الحلّي قول أبي عبد الله البصري في نهاية الوصول إلى علم الأُصول:٢/ ٥٣٠.

٢. وهو مـذهب القاضي عبـد الجبار حيث قـال: إنّ اعتبار الـزمان والمكان يمنع مـن التأسّي لفوات الزمان واستحالة اجتماع شخصين في مكان واحد في زمان واحد. نقله عنه أبو الحسين البصري في المعتمد:١/ ٣٤٤.

٣. وهو مختار قـاضي القضاة حيث قال: لا اعتبار بطول الفعل وقصره لعدم إمكـان ضبطه. واعترضه أبو الحسين البصري في المعتمد:١/ ٣٤٤قـائلاً: بوجوب اعتباره بحسب الإمكـان إذا علم دخول ذلك في الأغراض.

فأمّا المخالفة فقد تكون في القول والفعل معاً؛ أمّا في القول، فبأن يوجب عليّ بالقول ما لا أفعله؛ والمخالفة في الفعل أن يقوم الدليل على وجوب التأسّي به فلا يتأسّى لا في صورة ولا في وجه. وقد تكون ـ أيضاً ـ في الإخلال بالصورة أو الوجه على انفراد. فأمّا الاقتداء بإمام الصلاة؛ ففي الفقهاء من اعتبر فيه ما ذكرناه من التأسّي، فلم يجوّز اقتداء المفترض بالمتنفّل، والصحيح جواز ذلك لقيام الدلالة عليه.

الفصل الخامس:

في أنّ السمع قد دلّ على وجوب التأسّي بهﷺ في جميع أفعاله إلاّ ما خصّ به

اعلم أنّه لا خلاف بين الأُمّة في الرجوع إلى أفعالهﷺ في أحكام الحوادث، كالرُّجوع إلى أقواله، فيجب أن يكون كلّ واحد من الأمرين حجّة، والمعتمد إنّما هو على هذا الإجماع الظاهر الّذي لا شبهة فيه، دون الأخبار المرويّة في هذا الباب، فهي مع الكثرة أخبار آحاد. وقد يجوز أن يستدلّ على ذلك بقوله تعالى: ﴿**لَقَدْ كانَ لَكُمْ في رَسُولِ اللهِ أُسوَةٌ حَسَنَةٌ**﴾[١] وبقوله تعالى: ﴿**فاتَّبِعُوهُ**﴾.[٢]

واعلم أنّ التأسّي بهﷺ إنّما يكون فيما يعلم حكمه بفعله، دون ما لم يكن له هذا الحكم. وإذا فعلﷺ فعلاً على جهة الامتثال؛ فحكمنا فيه كحكمه، وما له فعله هو الّذي له نفعله، فلا تأسّي بهﷺ في ذلك، كما أنّا لا نتأسّى به في العقليّات

---

١. الأحزاب:٢١.   ٢. الأنعام:١٥٣ و ١٥٥.

لهذه العلّة. وما يفعله ابتداء شرع، ففعله هو الحجّة فيه، فالتأسّي بهﷺ في ذلك.[١]
فأمّا ما يفعلهﷺ بياناً لمجمل؛ فله شبهان، لأنّه من حيث كان امتثالاً لدليل سابق، يشبه ما يفعله امتثالاً، ومن حيث تضمّن بيان صفات وكيفيّات لهذه العبادات، كالصلاة والطهارة وغيرهما؛ جرى مجرى ابتداء الشرع، فالتأسّي به إنّما هو في الكيفيّة والصفة اللّتين فعلهﷺ هو الحجّة فيهما. هذا كلّه فيما يفعله ﷺعلى جهة العبادة، أو ما يجري مجراها.

وأمّا المباحات الّتي تخصّهﷺ كالأكل والنوم؛ فخارج من هذا الباب.

فأمّا صغائر الذنوب؛ فإنّا لا نجوّزها على الأنبياء عليهم السلام فلا نحتاج إلى استثنائها، كما يحتاج إلى ذلك من جوّز الصغائر عليهم.[٢]

الفصل السادس:

في هل أفعالهﷺ على الوجوب أم لا؟

اختلف الناس في ذلك: فقال مالك: إنّ أفعالهﷺ على الوجوب، وذهب إلى ذلك بعض أصحاب الشافعيّ.[٣]

وقال قوم: هي على الإباحة.[٤]

---

١. في«أ» بزيادة: صحيح. ٢. راجع ص ٣٩٥، الهامش رقم٣.

٣. وهو قول الحنابلة ومشايخ الأحناف في العراق وسمرقند وجماعة من المعتزلة، وبه قال: ابن سريج، وأبو سعيد الاصطخري، وأبو علي الحسن بن الحسين بن أبي هريرة، وأبو علي الحسين بن صالح بن خيران. راجع الإحكام:١/ ١٢٢.

٤. وهو مذهب بعض مشايخ أحناف العراق، كالكرخي والبزدوي والدبوسي، ونسبه الآمدي في الإحكام:١/ ١٢٢ إلى مذهب مالك، ونسبه فخر الدين الرازي في المحصول:١/ ٥٠٣ إلى مالك.

وآخرون: إنّها على الندب.[١]

وآخرون قالوا: هي موقوفة على الدليل.[٢]

والصحيح أنّ كلّ شيء انقسمت أحكامه، فلا يجوز أن نجيب عنه بحكم واحد، وأفعالهﷺ كأقواله في الانقسام، فكما لا يجوز أن نقول في أقواله: إنّها على وجوب أو ندب للانقسام، فكذلك أفعاله، وإذا انقسمت أفعالهﷺ إلى ما هو بيان، وحكم البيان حكم المبيّن في وجوب أو ندب أو غيرهما، وإن كان امتثالاً؛ فبحسب الدليل الممتثل، وإن كان ابتداء شرع، فهو ـ أيضاً ـ ينقسم إلى وجوب وندب وإباحة بحسب ما يمكن فيه من التأسّي؛ فبان أنّ الأمر على ما ذكرناه.

دليل آخر: وممّا يدلّ على أنّ أفعالهﷺ ليست على الوجوب، أنّا قد بيّنّا قبل هذا الفصل أنّ الفعل لا يقتضي ذلك، وسنبيّن أنّ أدلّة السمع ـ أيضاً ـ لا تقتضيه، فيجب نفي كونها على الوجوب.

دليل آخر: و ـ أيضاً ـ فإنّه لا خلاف في أنّا قد تُعبّدنا بالتأسّي بهﷺ فالقول بأنّ أفعاله كلّها على الوجوب ينقض ذلك لأنّ في أفعاله الواجب والندب والمباح، فكيف يجب ذلك علينا مع لزوم طريقة التأسّي.

فإن قيل: إذا لم نعلم إلاّ مجرّد الفعل؛ كان على الوجوب، وإذا علمنا وجهه؛

---

١. وهو مذهب أكثر الحنفية والمعتزلة والظاهرية، وذهب إليه إمام الحرمين الجويني في البرهان في أُصول الفقه: ١/ ٣٢٤، ونسب إلى الشافعي وبعض أتباعه كأبي بكر الصيرفي والقفّال والقاضي أبي حامد. راجع التبصرة: ٢٤٢؛ المحصول: ١/ ٥٠٣، نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٢/ ٥٣٤.

٢. وهو قول السيد المرتضى هنا وأكثر المتكلّمين وأكثر المعتزلة وعامة الأشعرية وأكثر أصحاب الشافعي كالصيرفي والقاضي أبي الطيب الباقلاني وأبي القاسم بن كج وأبي إسحاق الشيرازي في التبصرة: ٢٤٢، والغزالي في المستصفى: ٢/ ٢١٩، والرازي في المحصول: ١/ ٥٠٣، وهو مختار أبي بكر الدقّاق. وللآمدي في الإحكام: ١/ ١٢٢ـ ١٢٣، والعلاّمة الحلّي في نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٢/ ٥٣٥ تفصيل في هذا المورد فراجعه.

لزمت طريقة التأسّي.

قلنا: هذا القول ينقض وجوب التأسّي والاتّباع، لأنّ مجرّد الفعل إذا علمناه فلزمنا التأسي به، لم يجز أن يلزمنا الوجوب على كلّ حال، مع أنّ التأسّي مشروط باعتبار الوجوه.

دليل آخر: و ـ أيضاً ـ فإنّ ظاهر فعلهﷺ إذا كنّا لا نعلم به وجوبه عليه، فبأن لا نعلم وجوبه علينا أولى. ويفارق القول الّذي به نعلم وجوبه علينا دونه، لأنّ القول أمر لنا ومختصّ بنا دونه، وليس كذلك الفعل، لأنّا نتّبعه فيه.

وإنّما قلنا:إنّه لو وجب علينا لوجب عليه، لأنّه لو دلّ على وجوبه علينا، للزمهﷺ إظهار ذلك بالفعل، أو به وبالقول على جهة التخيير، فكان لابدّ من وجوبه عليه، ليصحّ كونه دلالة على وجوبه علينا. فإن جعلوا فعلهﷺ سبباً أو أمارةً للوجوب علينا فلا يلزم أن يكون واجباً عليه، فهذا يخالف طريقتهم، لأنّه لا فرق في ذلك بينهﷺ وبين غيره، ولا تأثير لكونه نبيّاً في ذلك، وهم يجعلون لكونهﷺ كذلك تأثيراً.

دليل آخر: و ـ أيضاً ـ فإنّ فعلهﷺ الشيء ليس بمستمرّ، لأنّه قد يتركه في حالة، كما يفعله في أُخرى ولم نعن بالترك هاهنا أن لا يفعله، بل عنينا به ضدّ الفعل الأوّل على وجه يظهر ويتميّز، وإذا صحّت هذه الجملة، لم يكن الحكم بوجوبه من حيث فعله بأولى من سقوطه ووجوب تركه، لأنّه قد تركه.

فإن قالوا: تركهﷺ الفعل يجري مجرى تركه الأمر، في أنّه لا يؤثّر في دلالة الوجوب.

قلنا: الفرق بين الأمرين أنّ الوجه الّذي يدلّ عليه الأمر لا يقدح فيه ترك الأمر، والوجه الّذي يدلُّ عليه الفعل يقدح فيه الترك المخصوص، ويجري مجرى

أمره ونهيه عن الشيء الواحد على وجه واحد في أنّه لا يستقرّ للأمر ولا للنهي دلالة.

[في أدلّة من تعلّق بأنّ أفعالهﷺ على الوجوب والإجابة عنها]

وقد تعلّق من ذهب إلى أنّ أفعالهﷺعلى الوجوب بأشياء:

أوّلها: أنّ كونه نبيّاً ومتّبعاً يقتضي نفي ما ينفّر عنه ومخالفته في أفعاله تنفّر عن القبول عنه.

وثانيها: قوله تعالى: ﴿**فَلْيَحْذَرِ الّذينَ يُخالِفُونَ عَنْ أَمْرِه**﴾[1] فإنّ هذه اللّفظة تقع على الفعل والقول جميعاً فنحملها عليهما.

وثالثها: قوله تعالى: ﴿**فاتّبِعُوهُ**﴾[2] وأنّ أمره يقتضي الوجوب.

ورابعها: قوله سبحانه: ﴿**لَقَدْ كانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ**﴾[3] فإنّ ذلك يقتضي وجوب التأسّي ولزومه.

وخامسها: قول بعضهم: إنّ الفعل أوكد من القول، بدلالة أنّهﷺكان إذا أراد تحقيق أمر، فزع فيه إلى الفعل، فبأن يكون على الوجوب أولى.

وسادسها: أنّ الوجوب أعلى مراتب الفعل، فإذا عدمنا الدليل على صفة فعله، وعلى أيّ وجه وقع؛ فيجب أن نحمله على الوجه الّذي هو أعلى مراتبه.

فيقال لهم فيما تعلّقوا به أوّلاً: قد بيّنّا أنّه لا تنفير في سقوط وجوب مثل ما يفعله علينا، فإنّ كونه نبيّاً لا يقتضي ذلك ولا يوجبه، فلا معنى لإعادته.

ويقال لهم فيما تعلّقوا به ثانياً: هذه الآية بأن تكون دلالة لنا عليهم أولى، لأنّ

---

١. النور:٦٣.

٢. الأنعام:١٥٣ و ١٥٥.

٣. الأحزاب:٢١.

التحذير من المخالفة يقتضي إيجاب الموافقة، والموافقة في الفعل قد بيّنّا أنّها تقتضي أن نفعله على الوجه الّذي فعلهﷺ عليه، وهذا يبطل الحكم بأنّ جميع أفعاله على الوجوب.

ويقال لهم فيما تعلّقوا به ثالثاً: هذه الآية قد بيّنّا أنها توجب التأسّي بهﷺ وأنّ التأسّي لابدّ فيه من اعتبار وجه الفعل، وما يفعلهﷺ ندباً لا نكون متّبعين له فيه بأن نفعله واجباً، بل نكون مخالفين له، فالآية دليل لنا على هذا الترتيب.

ويقال لهم فيما تعلّقوا به رابعاً: هذه الآية ـ أيضاً ـ تدلُّ على صحّة ما ذهبنا إليه، والكلام على الآيتين واحد في اعتبار شرط التأسّي فيهما، فبطل تعلُّق مخالفينا بها.

ويقال لهم فيما تعلّقوا به خامساً: إنّ الأمر يقتضي كونهﷺ مريداً منّا الفعل المأمور به، والفعل لا يقتضي ذلك، فكيف يكون آكد منه فيما نحن بسبيله؟!، وإنّما يتحقّق الأمر ويتأكّد بالفعل إذا تعقّبه، فأمّا إذا انفرد الفعل عن الأمر، فالأمر منفرداً، أوكد منه. ثمّ نرجع إلى القانون: فنقول: كيف نفعل على جهة الوجوب ما يجوز أن يكون فعله ﷺ على جهة الندب مع وجوب التأسّي؟!

ويقال لهم فيما تعلّقوا به سادساً: الوجوب وإن كان أعلى مراتب الفعل، فإنّه لا يجوز ـ إذا عري فعلهﷺ من دلالة تدلّ على الوجه الّذي وقع عليه ـ أن يفعله[1] على جهة الوجوب، لأنّا لا نأمن أن يكونﷺ فعله على جهة الندب، فيبطل التأسّي، وإن تعلّقوا في وجوب فعلهﷺ علينا بطريقة الاحتياط؛ فقد مضى الكلام عليها في باب الأوامر.

---

١. الأنسب«نفعله» أو «يفعل» بصيغة المجهول.

الفصل السابع:

في الوجوه الّتي يقع عليها أفعالهﷺ

وكيف الطريق إلى معرفة ذلك؟

اعلم أنّ أفعالهﷺ تنقسم إلى بيان، وامتثال، وابتداء شرع.

والّذي يدلّ على صحّة هذه القسمة أنّه إذا كان لابدّ للفعل من دليل، فإمّا أن يكون دليله ظاهراً مستقلاً بنفسه؛ فيكون الفعل امتثالاً، أو يكون دليله ظاهراً لا يستقلُّ بنفسه؛ فيكون بياناً، أو لا دليل له يظهر؛ فيكون ابتداء شرع.

والبيان ينقسم ثلاثة أقسام: بيان المجمل، وبيان التخصيص، وبيان النسخ. ويلحق بذلك ما لابدّ من ذكره: بيان زيادة لاحقة لابدّ منها، وقد يكون تارة ذلك نسخاً، وأُخرى غير نسخ. ويلحق بذلك ـ أيضاً ـ بيان فعل محتمل، لأنّ الفعل قد يتبيّن بالفعل، ويدخل فيه ـ أيضاً ـ بيان قول محتمل للأمرين، كآية القُرء.

فأمّا مثال بيان المجمل؛ فكبيانهﷺ الصلاة والمناسك وغيرهما. والطريق إلى معرفة ذلك من وجهين: أحدهما حصول قول منهﷺ أو ما يجري مجراه ينبّه به على أنّ فعله بيان للمجمل. والثاني فقد ما يمكن أن يبيّن المجمل به من قول أو فعل وإمكان كون الفعل بياناً، وحضور الحاجة.

وأمّا بيان تخصيص العموم فكنهيهﷺ عن الصلاة في أوقات مخصوصة، وخصّ ذلك فعله صلاة مخصوصة في تلك الأوقات. وما به يعلم أنّه تخصيص كونه منافياً لبعض ما دخل تحت العموم في الكتاب أو السُّنّة.

وأمّا مثال النسخ؛ فنحو ما روي من قولهﷺ: «وإذا رأيتموني أُصلّي جالساً؛ فصلّوا جلوساً أجمعين»، فنسخ بأن صلّى جالساً ومَن خلفه قيام في مرضه الّذي مات فيه. وما به يعلم أنّه نسخ أن يكون فعله مقتضياً لرفع ما تقدّم من الدلالة في الامتثال.

ومثال الزيادة أن ترد زيادة عدد في الحدّ، أو في غيره، وتدخل فيه زيادة السُّنن في الطهارة.

وأمّا بيان القول المحتمل؛ فما يدلّ من فعله على أحد المرادين.

وأمّا الامتثال فهو أن يفعلﷺ ما هو مبيّن في دليل الكتاب، حتّى لولا فعله لعرفناه على ذلك الحدّ.

وأمّا أمثلة ابتداء الشرع؛ فهي كثيرة، فإذا فقدنا ما يقتضي الامتثال والبيان؛ فلابد من كونه ابتداء شرع.

وينقسم ذلك على وجوه أُخر إلى أقسام: منها فعل، ومنها ترك، ومنها إقرار الفاعل على فعله:

فأمّا أمثلة الفعل؛ فقد ذكرناها.

وأمّا الترك؛ فعلى ضروب: منها ترك فعل، ومنها ترك نكير، ومنها ترك بيان، وجواب.

فأمّا ترك الفعل؛ فقد يكون نسخاً ، وتخصيصاً، وبياناً. ومثال التخصيص أن يترك ﷺ قطع يد السارق في أقلّ من عشرة دراهم، أو ربع دينار، ولا وجه يقتضي إسقاط قطعه،فيعلم بذلك أنّ القدر الّذي سرق لا يستحقّ به القطع. وتأخير الصلاة عن وقتها يدلُّ على جواز التأخير. وأمّا النسخ؛ فقد مضى بيانه.

وأمّا البيان؛ فنحو تركه العود إلى القعدة الأولى، فيكون بياناً لكونها ندباً،

ومفارقتها للقعدة الثانية. وهـذا المثال لا يصحّ إلاّ على مذهب من يرى أنّ القعود للتشهّـد الأوّل والثـاني معـاً غير واجبَين، والصحيح عنـدنـا أنّهما واجبـان، وهـو مذهب اللّيث بن سعد[1]، وأحمد بن حنبل[2]، وإسحاق بن راهويه[3].

وأمّا ترك النكير؛ فقد اختلف العلماء فيه: فمنهم من قال: إنّه يدلّ على حسن ذلك الفعل على كلّ وجـه، ومنهم من قـال: يدلُّ عليـه إذا كان من بـاب الشرع، ومنهم من قال: إنّما يدلّ على الحسن إذا لم يكن قد تقـدّم البيان، وتقرّر، ولا شبهة في أنّ ما علم قبحه عقـلاً، أو علم بالشرع كونه قبيحاً، على الوجـه المقرّر الممهَّد، فإنّه يجوز له ﷺ على بعض الوجوه أن يدع إنكاره، ولا يدلُّ تركه النكير على حسنه والحال هـذه، كما لم يدلّ إقـراره لأهل الـذمّة على تـرك الاختلاف إلى الصـلاة على حسن ذلك منهم، لما تقدّم البيان، وعرف الوجـه في الإقرار، وإنّما يدلُّ تركه النكير على حسن الفعل متى علم أنّه لولا حسنه لما حسن منه ترك النكير.

وأمّـا تركـه البيـان والجواب؛ فـدلالته مختلفـة لأنّـه قـد يدع الجواب انتظـاراً

---

١. هو الليث بن سعـد بن عبد الرحمن الفهمي المصري، أبـو الحارث مولى خالـد بن ثابت، روى عن عطاء والزهري ونافع وخلق كثير، وروى عنه ابن المبارك وابن وهب وابن شعيب وغيرهم. ولد سنة ٩٤هـ ومات سنة ١٧٥هـ. تهذيب التهذيب:٢/ ٤١٢برقم ٨٣٤.

٢. أحمد بن محمـد بن حنبل بن هلال بن أسـد الشيباني المروزي نـزيل بغداد، أبـو عبد الله أحـد أئمّة المذاهب الأربعة عنـد السنة، وهو رأس الطبقة العـاشرة، مات سنة مائتين و إحـدى وأربعين وله سبع وسبعون سنة. لـه مصنّفات أشهرها: المسند، والناسخ والمنسـوخ، والمعرفة والتعليل، والجرح والتعديل. راجع: تقريب التهذيب:١/ ٤٤برقم ٩٦؛ معجم المؤلّفين:٢/ ٩٦.

٣. هو إسحـاق بن إبراهيم بن مخلد بن إبـراهيم بن مطر الحنظلي، أبو يعقوب المروزي المعـروف بابن راهويه، رحل إلى العراق والحجاز واليمن والشام وعاد إلى خراسان فاستوطن نيسابور إلى أن مات بها سنـة ٢٣٧ هـ وقيل ٢٣٨هـ. من أصحـاب أحمد بن حنبل، لـه كتب منها: كتـاب السنن في الفقـه، كتـاب المسند، كتـاب التفسير. راجع تهذيب الكمال:٢/ ٣٧٧بـرقم ٣٣٢، فهـرست ابن النديم:٢٨٦.

للوحي، من حيث لم يكن له في الشرع حكم مستقرّ، وقد يدعه إحالة للسائل على دليل متقدّم، فيجب أن ينظر في كيفيّة ترك الجواب. وأمّا تركه ﷺ البيان فنحو أن تحدث حادثة، فلا يبيّن حكمها، ولا تظهر منه أمارة التوقّف على الوحي، وما هذه حاله فتركه يدلُّ على أنّه لا حكم لله ـ تعالى ـ في تلك الحادثة إلاّ ما كان في العقل، لأنّه لو كان، لأظهره في وقت الحاجة. وكذلك تركه بيان تخصيص العموم يدلُّ على أنّ العموم شامل.

وينقسم الفعل أقساماً أُخر على وجه آخر: فمنها كونه مباحاً، ومنها كونه ندباً، ومنها كونه واجباً.

وإنّما يعلم الواجب بوجوه: منها كونه بياناً لواجب، ومنها كونه امتثالاً لواجب، ومنها أن يكون ممّا لو لم يكن واجباً لما جاز أن يفعله، نحو أن يركع في الصلاة ركوعين على سبيل القصد، ومنها كلُّ فعل لو لم يكن واجباً، لكان معصية كبيرة، ومنها كونه شرطاً على وجه مخصوص في واجب، ومنها كونه قضاء لفائت واجب، ومنها كونه جزاء لشرط يستحقّ به.

وأمّا ما به يعلم أنّ فعله مباح؛ فأن يكون بياناً لمباح، كالذبيحة، ومنها أن يكون ممّا لو لم يكن مباحاً لكان معصية كبيرة، ومنها أن يتقدّم منه قول يقتضي كونه مباحاً.

وأمّا ما به يعلم كون فعله ندباً؛ فوجوه: منها أن يكون بياناً للندب، ومنها أن يكون شرعيّاً ولا أمارة للوجوب، ومنها إيقاعه على وجه العبادة والإخلاص ولا وجوب، ومنها أن يكون ممّا لو لم يكن ندباً لكان كبيراً، ومنها أن يفعله في وقت ويتركه في آخر ويحصل في فعله أمارة الشرع.

وينقسم على وجه آخر فمنه ما هو قضاء على الغير، ومنه ما هو متعلّق بالغير،

ومنه ما لا تعلّق له بأحد: وقضاؤه على الغير فيه أمارة الوجوب، لأنّ النزاع يتقدّمه، ويجب على الحاكم قطع ذلك.

فأمّا الذمّ والمدح؛ فلهما تعلّق بالغير ، والذمّ منه ﷺ يدلّ على قبح الفعل، والعقوبة أقوى دلالة على القبح، وأمّا المدح، فإنّه يدلّ على أنّ للفعل صفة زائدة على الحسن، فربما كان واجباً، وأقلّ أحواله أن يكون ندباً.

وقد اختلف في نسبته ﷺ زيداً إلى عمرو هل يقتضي القطع، أو يكون على الظاهر؟

فقال قوم: يقتضي القطع ، وآخرون يجوّزون أن يتبع ذلك الظاهر والأمارات. والوجه الأوّل أولى، لأنّ ظاهر خبره بالإطلاق يقتضي القطع، وإنّما يكون عن الظنّ والأمارة بما يخالف الإطلاق، فالأولى مع الإطلاق حمله على القطع. وعلى هذا الوجه يجري وصفه ﷺ لغيره بالفضل، لأنّ ذلك خبر، ومع الإطلاق يجب حمله على القطع، وحكمه ـ بالشهادة أو بالإقرار ـ بالملك لا يدلّ على القطع بالباطن، كما قلناه في الأوّل، لأنّ هذا حكم ، والأوّل خبر. وفي هذا الباب فروع كثيرة يطول الكتاب باستيفائها.

الفصل الثامن:

في هل يصحّ في أفعاله ﷺ التعارض أم لا ؟

اعلم أنّ التعارض بين الدليلين إنّما يكون بأن يتعذّر استعمالهما معاً، وأمّا إذا أمكن العمل بهما؛ فلا تعارض. وليس يمكن أن يقع الفعل وتركه في حالة واحدة، وكذلك لا يمكن في الحال الواحدة وقوعه ووقوع ضدّه، وإنّما يكونان متعارضين على أحد هذين الوجهين. وإنّما يصحّ من الفاعل أن يفعل ضدّ ما فعله في حال

أُخرى، وذلك ممّا يمكن فيه التأسّي ، ولا تعارض.

فأمّا نسخ فعلهﷺ بفعله؛ فلا يصحّ على التحقيق، لأنّ الفعل الأوّل لا ينظم الأوقات المستقبلة، غير أنّه إذا دلّ دليل على وجوب استمرار حكمه، جاز أن يقال في الثاني: إنّه ناسخ، وكذلك التخصيص، لأنّ الدليل إذا دلّ على أنّ المراد كلّ مكلّف، ووجدناهﷺ قد أقرّ بعض المكلّفين على ترك ذلك الفعل، أو رضي به؛ جاز أن يقال: إنّه بذلك مخصّص له، والمعنى ما ذكرناه.

فأمّا قولهﷺإذا عارض فعله فيجب النظر فيه، فإن تقدّم القول، ومضى الوقت الّذي يجب الفعل فيه، وفعل ﷺ ما يعارض ذلك، كان ناسخاً لا محالة، ومثاله تركهﷺ قتل الشارب للخمر في المرّة الرابعة، بعد قوله: «فإن شربها في الرابعة فاقتلوه».[1]

فأمّا إن فعلﷺ ما يعارض القول قبل مجيء الوقت الّذي تعبّدنا بالفعل فيه؛ فلا يجوز أن يكون نسخاً، لأنّ نسخ الفعل قبل وقته لا يصحّ. فأمّا متى تقدّم الفعل، ووجد القول الّذي يقتضي رفع مقتضاه، فذلك نسخ بلا شبهة، لأنّه متأخّر عن حكم استقرار الفرض. فأمّا إذا لم يعلم المتقدّم من المتأخّر؛ فمن الناس من ذهب إلى أنّ الأخذ بالقول أولى[2]، ورجّح بأنّ فعله لا يتعدّاه إلاّ بدليل، ومن حقّ قوله أن يتعدّاه، ولا يكون مقصوراً عليه.

والأولى أن يقال: إنّه لابدّ إذا تعارضا من أن ينصب الله ـ تعالى ـ للمكلّف دليلاً يعلم به المتقدّم من المتأخّر، وفي هذا نظر.

---

١. راجع: مسند أحمد:٢/ ٢٨٠ و ٢٩٥؛ سنن الترمذي:٢/ ٤٤٩، باب ما جاء من شرب الخمر؛ مستدرك الحاكم:٤/ ٣٧١، باب حد شارب الخمر.

٢. وهو مختار الشيخ الطوسي في عدة الأُصول:٢/ ٥٨٩، والآمدي في الإحكام:١/ ١٣٥؛ وأبي إسحاق الشيرازي في التبصرة:٢٤٩، وغيرهم. وفصّل العلاّمة الحلّي في نهاية الوصول إلى علم الأُصول:٢/ ٥٧٦ قائلاً: إذا كان القول خاصاً بنا أو عامّاً لنا وله، فالعمل بالقول عندي أقوى.

الفصل التاسع:

في هل كان النبيّ ﷺ متعبّداً بشرائع من تقدّمه من الأنبياء عليهم السلام

في هذا الباب مسألتان: إحداهما قبل النُّبوّة، والأُخرى بعدها.

[في تعبّد النبي ﷺ بشرع من تقدّم من الأنبياء عليهم السلام قبل النبوّة]

وفي المسألة الأُولى ثلاثة مذاهب: أحدها أنّه ما كان ﷺ متعبّداً قطعاً[١]، والآخر أنّه كان متعبّداً قطعاً[٢]، والثالث التوقّف عن القطع على أحد الأمرين، وهذا هو الصحيح.[٣]

والّذي يدلّ عليه أنّ العبادة بالشرائع تابعة لما يعلمه الله ــ تعالى ــ من المصلحة بها في التكليف العقليّ، ولا يمتنع أن يعلم الله ــ تعالى ـ أنّه لا مصلحة للنبيّ ﷺ قبل نبوّته في العبادة بشيء من الشرائع، كما أنّه غير ممتنع أن يعلم أنّ له ﷺ في ذلك مصلحة، وإذا كان كلّ واحد من الأمرين جائزاً، ولا دلالة توجب

١. وهو مذهب الشيخ الطوسي في العدة:٢/ ٥٩٠، وأكثر المتكلّمين على ذلك، وهو مذهب أبي علي وأبي هاشم وأبي الحسين البصري كما في المعتمد:٢/ ٣٣٧.

٢. اختلف أصحاب هذا القول فمنهم من قال: إنّه كان متعبّداً بشرع نوح، وقال آخرون: بشرع إبراهيم، وقال بعضهم: بشرع موسى، وقال آخرون: بشرع عيسى، وقال آخرون: بما ثبت أنّه شرع. راجع نهاية الوصول إلى علم الأُصول:٤/ ٤٠٧.

٣. وهو مذهب القاضي عبد الجبار، والغزالي في المستصفى:١/ ٣٩١، والآمدي في الإحكام:٤/ ٢٩٤، المسألة الأُولى، والعلاّمة الحلّي في نهاية الوصول إلى علم الأُصول:٤/ ٤٠٨، وغيرهم.

القطع على أحدهما، وجب التوقّف.

وليس لمن قطع على أنّه ﷺ ما كان متعبّداً أن يتعلّق بأنّه لو كان تعبُّده ﷺ بشيء من الشرائع، لكان فيه متّبعاً لصاحب تلك الشريعة، ومقتدياً به، وذلك لا يجوز، لأنّه أفضل الخلق، واتّباع الأفضل للمفضول قبيح.

وذلك أنّه غير ممتنع أن يوجب الله ـ تعالى ـ عليه ﷺ بعض ما قامت عليه الحجّة من بعض الشرائع المتقدّمة، لا على وجه الاقتداء بغيره فيها، ولا الاتّباع.

وليس لمن قطع على أنّه ﷺ كان متعبّداً أن يتعلّق بأنّه ﷺ كان يطوف بالبيت، ويحجّ ويعتمر، ويذكّي، ويأكل المذكّى، ويركب البهائم، ويحمل عليها.

وذلك أنّه لم يثبت عنه ﷺ أنّه قبل النُّبوّة حجّ أو اعتمر، ولو ثبت ذلك، لقطع به على أنّه كان متعبّداً، وبالتظنّي لا يثبت مثل ذلك.

ولم يثبت ـ أيضاً ـ أنّه ﷺ تولّى التذكية بيده. وقد قيل ـ أيضاً ـ: إنّه لو ثبت أنّه ذكّى بيده، لجاز أن يكون من شرع غيره في ذلك الوقت أن يستعين بغيره[1] في الذكاة، فذكّى على سبيل المعونة لغيره.

وأكل لحم المذكّى[2] لا شبهة في أنّه غير موقوف على الشرع، لأنّه بعد الذكاة قد صار مثل كلّ مباح من المآكل.

وركوب البهائم والحمل عليها يحسن عقلاً إذا وقع التكفّل بما يحتاج إليه من علف وغيره، ولم يثبت أنّه ﷺ فعل من ذلك ما لا يستباح بالعقل

---

١. الأحسن في التعبير ـ بقرينة الجملة الآتية ـ «يستعان بالغير» وإلاّ فلابدّ من إرجاع الضمير في «يستعين» و«بغيره» إلى مطلق المذكّى، على سبيل نوع من الاستخدام، لا إلى خصوصه ﷺ.

٢. لا يخفى ما في إضافة الموصوف إلى الصفة، اللّهم إلاّ أن يقدّر شيء يكون هو المضاف إليه، أي: «لحم الحيوان المذكّى».

فعلـه. وليس علمـه ﷺ بأنّ غيره نبيّ بالدليـل يقتضي كونـه متعبّداً بشريعتـه؛ بل لابدّ من أمر زائد على هذا العلم.

[في تعبّد النبي ﷺ بشرع من تقدّم من الأنبياء ﷺ بعد النبوة]

وأمّا المسألة الثانيـة فالصحيح أنّه ﷺ ما كـان متعبّداً بشريعـة نبيّ تقدّم[١]، وسندلُّ عليه بعون الله تعالى، وذهب كثير من الفقهاء إلى أنّه كان متعبّداً.[٢]

ولابدّ قبل الكـلام في هذه المسألة مـن بيان جواز أن يتعبّـد الله ـ تعالى ــ نبيّاً بمثل شريعـة النبيّ الأوّل، لأنّ ذلك إذا لم يجز، سقط الكـلام في هـذا الـوجـه من المسألة.

وقد قيل: إنّ ذلك يجوز على شرطين: إمّا بأن تندرس الأُولى فيجـدّدها الثاني، أو بأن يزيـد فيها مـا لم يكن منها، ويمنعـون من جواز ذلك على غير أحـد هذين الشرطين، ويدّعون أنّ بعثته على خلاف مـا شرطوه تكون عبثاً. ولا يجب النظر في معجزته، ولابدّ من وجوب النظر في المعجزات.

وليس الأمر على مـا قالوه، لأنّ بعثـة النبيّ الثاني لا تكـون عبثاً إذا علم الله ـ تعالى ـ أنّه يؤمن عندها، وينتفع بها من لم ينتفع بالأُولى. ولو لم يكن الأمر ـ أيضاً ـ كذلك؛ كـانت البعثة الثانيـة على سبيل ترادف الأدلّـة الدالّة على أمـر واحد، ولا

---

١. وهو مختار الإماميـة كالشيخ الطوسي في العدة:٢/ ٥٩٠، والعلاّمة الحلّي في نهايـة الوصول إلى علم الأُصول:٤/ ٤١١ وغيرهما، وإليه ذهب كثير من الفقهاء وجماهير المعتزلـة والأشاعرة، كالغزالي في المستصفى:١/ ٣٩٤، والآمـدي في الإحكـام:٤/ ٢٩٦. وراجع المعتمـد:٢/ ٣٣٦، والمحصـول: ٥١٩/١.

٢. وهو مذهب أصحاب أبي حنيفة، وعن أحمد في إحدى الروايتين، وعن بعض أصحاب الشافعي أنّ النبيّ ﷺ كان متعبّـداً بما صحّ من شرائع مَن قبله بطريق الوحي إليـه. راجع الإحكام:٤/ ٢٩٦، والمصادر المذكورة في الهامش السابق.

يقول أحد: إنّ نصب الأدلّة على هذا الوجه يكون عبثاً.

فأمّا الوجه الثاني؛ فإنّا لا نسلّم لهم أنّ النظر في معجز كلّ نبيّ يبعث لابدّ من أن يكون واجباً، لأنّ ذلك يختلف، فإن خاف المكلّف من ضرر ـ إن هو لم ينظر ـ وجب النظر عليه، وإن لم يخف؛ لم يكن واجباً. وقد استقصينا هذا الكلام وفرّعناه في كتاب «الذخيرة».[١]

والّذي يحقّق هذه المسألة أنّ تعبده ﷺ بشرع من تقدّمه لابدّ فيه من معرفة أمرين: أحدهما نفس الشرع، والآخر كونه متعبّداً به، وليس يخلو من أن يكون ﷺ علم كلا الأمرين بالوحي النازل عليه والكتاب المسلّم إليه، أو يكون علم الأمرين من جهة النبيّ المتقدّم، أو يكون علم أحدهما من هذا الوجه، والآخر من ذلك الوجه.

والوجه الأوّل يوجب أن لا يكون متعبّداً بشرائعهم إذا فرضنا أنّه بالوحي إليه علم الشرع و التعبّد معاً، وأكثر ما في ذلك أن يكون متعبّداً بمثل شرائعهم ، وإنّما يضاف الشرع إلى الرسول إذا حمله وأُلزم أداءه، ويقال في غيره: إنّه متعبّد بشرعه متى دعاه إلى اتّباعه، وألزمه الانقياد له، فيكون مبعوثاً إليه، وإذا فرضنا أنّ الوحي والقرآن وردا ببيان الشرع و إيجاب الاتّباع؛ فذلك شرعه ﷺ لا يجب إضافته إلى غيره.

وأمّا الوجه الثاني؛ فهو ـ و إن كان خارجاً من أقوال الفقهاء المخالفين لنا في هذه المسألة ـ فاسدٌ من جهة أنّ نقل اليهود و من جرى مجراهم من الأُمم الماضية قد تبيّن في مواضع أنّه ليس بحجّة، لانقراضهم، وعدم العلم باستواء أوّلهم وآخرهم.

---

١. راجع الذخيرة في علم الكلام:٣٢٨.

و ـ أيضاً ـ فإنّه ﷺ مع فضلـه على الخلق لا يجوز أن يكون متّبعـاً لغيره من الأنبياء المتقدّمينﷺ. ثمّ هـذا القول يقتضي أن لا يكـونﷺ بأن يكون مـن أُمّة ذلك النبيّ بأولى منّا، ولا بأن نكون متعبّدين بشرعهﷺ بأولى من أن يكون متعبّداً بشرعنا، لأنّ حاله كحالنا في أنّنا من أُمّة ذلك النبيّ.

وبهذه الوجـوه الّتي ذكرناها نبطـل القسمين اللّذين فرّعناهما. وممّـا يدلّ على صحّة ما ذكرناه، وفساد قـول مخالفينا، أنّه قد ثبت عنهﷺ توقّفه في أحكام معلوم أنّ بيانها في التوراة وانتظاره فيها نزول الـوحي، ولو كان متعبّداً بشريعة موسى؛ لما جرى ذلك.

و ـ أيضاً ـ فلو كان الأمـر على ما قالوه؛ لوجب أن يجعلﷺكتب من تقدّمه في الأحكام بمنزلة الأدلّة الشرعيّة، ومعلوم خلافه.

و ـ أيضاً ـ فقد نبّه ﷺفي خبر معاذ[1] على الأدلّة فلم يذكـر في جملتها التوراة والإنجيل.

و ـ أيضاً ـ فإنّ كلّ شريعته مضافة إليه بالإجماع، ولو كان متعبّداً بشرع غيره؛ لما جاز ذلك.

و ـ أيضاً ـ فلا خلاف بين الأُمّة في أنّه ﷺلم يؤدّ إلينا من أُصول الشرائع إلاّ ما

---

١. روى أحمد في مسنده:٥/ ٢٣٠ بـاسناده عن معـاذ بن جبل أنّ رسول اللهﷺ حين بعثه إلى اليمن فقال: كيف تصنع إن عـرض لك قضاء؟ قال: أقضي بها في كتاب الله، قـال: فإن لم يكن في كتاب الله؟ قال: فبسنّة رسول اللهﷺ، قال:فإن لم يكن في سنّـة رسول اللهﷺ؟ قال:اجتهد رأيي لا آلو. قال: فضرب رسول اللهﷺ صدري ثم قال: الحمد لله الذي وفّـق رسول رسول الله لما يرضى رسول اللهﷺ. ورواه أبو داود في سننه: ٢/ ١٦٢ برقم ٣٥٩٢، والترمـذي في سننه:٢/ ٣٩٤برقم ١٣٤٢. فعليه نلاحظ من خلال الحديث أنّ رسول اللهﷺ صوّب معاذاً في قوله: «اجتهد رأيي» عند عدم الكتاب والسنّة، فلـو كان متعبّداً بشريعتهم لعدّ التوراة والإنجيل في جملـة ذلك، ولنبّه معاذاً على خطئه بترك ذلك.

أُوحي إليه وحمله.

و ـ أيضاً ـ فإنّه لا خلاف في أنّ شريعته ﷺ ناسخة لكلّ الشرائع المتقدّمة من غير استثناء، فلو كان الأمر كما قالوه؛ لما صحّ هذا الإطلاق.

و ـ أيضاً ـ فإنّ شرائع من تقدّمه مختلفة متضادّة، فلا يصحّ كونه متعبّداً بكلّها، وإن كان متعبّداً ببعضها؛ فلابدّ من تخصيص ودليل يقتضيه، فإن ادّعوا أنّه متعبّد بشريعة عيسى عليه السلام لأنّها ناسخة لشريعة من تقدّم؛ فذلك منهم ينقض تعلُّقهم بتعرّفه الرجم من اليهود في التوراة.

فأمّا رجوعه ﷺ في رجم المحصن إليها، فلم يكن لأنّه كان متعبّداً بذلك، لأنّه لو كان الرُّجوع لهذه العلّة، لرجع ﷺ في غير هذا الحكم إليها، وإنّما رجع لأمر آخر، وقد قيل: إنّ سبب الرُّجوع أنّه ﷺ كان خبّر بأنّ حكمه في الرجم يوافق ما في التوراة، فرجع إليها تصديقاً لخبره وتحقيقاً لقوله.

الباب العاشر

الكلام في الإجماع

[وفيه مقدّمة وأربعة عشر فصلاً]

اختلف الناس في هذه المسألة: فقال أكثر المتكلّمين وجميع الفقهاء: إنّ إجماع أُمّة النبيّ ﷺ حجّة، وإنّهم لا يجوز أن يجمعوا على باطل، و خالف النظّام ومن تابعه في ذلك، ونفى كون الإجماع حجّة، وحكي عن قوم من الخوارج مثل ذلك[1].

وحكي ـ أيضاً ـ عن بعضهم أنّه أحال كون الإجماع حجّة، وذهب إلى أنّه لا يجوز في جماعة يجوز الخطأ على كلّ واحد منها أن ينتفي عن جماعتها.

وآخرون نفوا كونه حجّة، بأن قالوا: إن أجمعوا على الشيء تبخيتاً[2]، فذلك لا يجوز اتّباعه؛ و إن كان توقيفاً عن نصّ، فيجب ظهور الحجّة بذلك، ويغني عن الإجماع؛ و إن كان عن قياس، فلن يجوز مع اختلاف الهمم وتباين الآراء واختلاف وجوه القياس أن يتّفقوا على ذلك. وفي الناس من نفى الإجماع، لتعذُّر العلم

---

١. وهو المحكي عن جعفر بن حرب الهمداني المعتزلي(١٧٧ـ ٢٣٦هـ)، وجعفر بن مبشّر بن أحمد الثقفي المعتزلي(المتوفّى ٢٣٤هـ). راجع عدة الأُصول:٢/ ٦٠١.

٢. في «أ»: تخميناً.

باتّفاق الأُمّة ، مع أنّها غير معروفة على مذهب من المذاهب.

والصحيح الّذي نـذهب إليه أنّ قولنا:«إجماع» إمّا أن يكـون واقعاً على جميع الأُمّـة، أو على المؤمنين منهم، أو على العلماء فيما يـراعـى فيـه إجماعهم، وعلى كلّ الأقسام لابـدّ من أن يكون قول الإمام المعصـوم داخلاً فيه، لأنّـه من الأُمّة، ومن أجلّ المؤمنين، وأفضل العلماء، فـالاسم مشتمل عليه، ومـا يقـول به المعصـوم لا يكون إلاّ حجّة وحقّـاً، فصار قولنا موافقـاً لقول من ذهب إلى أنّ الإجماع حجّة في الفتوى، و إنّما الخلاف بيننـا في موضعين: إمّـا في التعليل، أو الدلالـة؛ لأنّا نعلّل كون الإجماع حجّة بأنّ العلّة فيه اشتماله على قـول معصوم قد علم الله ـ سبحانه ـ أنّه لا يفعل القبيح منفرداً ولا مجتمعاً، وأنّه لو انفرد، لكان قوله الحجّة، و إنّما نفتي بأنّ قول الجماعـة الّتي قوله فيها ومـوافق لها حجّة لأجل قولـه، لا لشيء يرجع إلى الاجتماع معهم، ولا يتعلّق بهم.[1]

ومن خالفنـا يعلّل مذهبـه بأنّ الله ـ تعـالى ـ علم أنّ جميع هـذه الأُمّة لا تتّفق على خطأ، و إن جاز الخطأ على كـلّ واحد منها بـانفراده، فلـلإجماع تأثير بخلاف قولنا : إنّه لا تأثير له.

فأمّا نحن فنستدلّ على صحّة الإجماع وكونه حجّة في كلّ عصر بأنّ العقل قد دلّ على أنّـه لابـدّ في كلّ زمـان من إمام معصـوم، لكـون ذلك لطفـاً في التكليف العقلي، ـ و هذا مذكور مستقصى في كتب الإمامة، فلا معنى للتعرّض له، هاهنا ـ و ثبـوت هذه الجملـة يقتضي أنّ الإجماع في كلّ عصر حجّـة، وهـذه الطريقـة من الاستدلال لا توافق مذاهب مخالفينا، لأنّ الأصل الّذي بنينا عليه هم يخالفون فيه، ولو تجاوزوا عنه؛ لكان ثبوت الحجّة بالإجماع على هذا الوجه ينافي مذاهبهم في أنّ

---

١. وهو ما اتّفقت عليه الإمامية. راجع : أوائل المقالات:١٢١؛ التذكرة:٤٥؛ عدة الأُصول:١/ ٦٠٢؛ نهاية الوصول إلى علم الأُصول:٣/ ١٣١؛ تلخيص الشافي:١/ ٥٩، وغيرها.

لإجماع الأُمّة تأثيراً في كونه حجّة، وأنّ بعضهم في هذا الحكم بخلاف كلّهم.

فأمّا ما يستدلّون هم بـه على كون الإجماع حجّة فإنّما نطعن فيه نحن، لأنّه لا يـدلُّ على ما ادّعـوه، ولـو دلّ على ذلك لم يضرُّنا، ولا ينـافي مـذهبنا، لأنّ شهـادة القـرائن أو الآيـات بأنّ الأُمّـة لا تجتمع على ضلال، نحـن نقول بفحـواه ومعنـاه وليس في الشهـادة بذلك تعليل ينـافي مذهبنا، كما كـان ذلك في تعليل قـولنا: إنّ الإجماع حجّة واستدلالنا عليه. فبان بهذا الشرح الّذي أطلنـاه هاهنا ما يحتاج إليه في هذا الباب، و إذا كنّا قد دللنا على كيفيّة كون الإجماع حجّة على مذهبنا، فينبغي أن نعطف إلى ما تعلّق به مخالفونا فنورده، ثمّ نتكلّم عليه، ونحن لذلك فاعلون.

[في أدلّة المخالفين على حجّية الإجماع والجواب عنها]

وقد تعلّقوا في ذلك بأشياء:

أوّلها: قوله تعالى: **﴿وَمَنْ يُشاقِقِ الرَّسُولَ مِـنْ بَعْدِ ما تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبيلِ الْمُؤْمِنينَ نُوَلِّهِ ما تَوَلّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَساءَتْ مَصيراً﴾**[1] فتوعّد على اتّباع غير

---

١. النسـاء: ١١٥. هـذه الآيـة احتجّ بها الشافعـي لأوّل مرة على حجّيـة الإجماع وتبعـه الآخـرون عبر القرون، ولشيخنا السبحاني بيان حول الآية أثبت بوضوح أنّ مفادها أجنبيّ عن الإجماع وحجيته. قال(دام ظله):

أوّلاً: إنّ الوقوف على مفاد الآية يتوقّف على تبيين سبيل المؤمن والكافر، أي سبيل من يشاقق ومن لا يشاقق، في عصر الرسول الذي تحكي الآية عنه، فسبيل المؤمن هو الإيمان بالله و إطاعة الرسول ومناصرتـه، وسبيل الآخر هو الكفر بـالله ومعاداة الرسـول ومشاقّته، فالله سبحـانه يندّد بالكـافر ويذكر جزاءه بقوله: **﴿نولّه ما تولّى ونصله جهنّم﴾** ويكون جزاء المؤمن بطبع الحال خلافه.

وعلى ضوء ذلك يكـون المراد من اتّباع سبيل المؤمنين هـو إطاعـة الرسـول ومناصرتـه، ومن اتّباع سبيل غيرهم هو معاداة الرسول ومناقشتـه؛ فأي صلة للآية بحجّية اتّفاق المؤمنين على حكم من الأحكام.

←

سبيلهم، وفي ذلك إيجابٌ لاتّباع سبيلهم، فلولا أنّ الإجماع حجّة؛ لم يوجب اتّباعهم.

وثانيها: قوله تعالى: ﴿**وَكَذٰلِكَ جَعَلْناكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَكُونُوا شُهَداءَ عَلَى النّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً**﴾.(١) ومعنى «وسطاً» أي عدلاً ، فكما يجب في شهادته ﷺ أن تكون حجّة، فكذلك القول في شهادتهم، لأنّ الله ـ تعالى ـ قد أجراهم مجراه.

وثالثها: قوله تعالى: ﴿**كُنْتُمْ خَيْرَ أُمّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَونَ عَنِ الْمُنْكَرِ**﴾(٢). وهذه صفات لا تليق إلاّ بمن قوله حجّة.

ورابعها: ما يروونه عن النبيّ ﷺ من قوله: «لا تجتمع أُمّتي على خطأ».(٣)

وبعبارة أُخرى: أنّ الموضوع للجزاء في الآية مركّب من أمرين:

أ. معاداة الرسول.

ب. سلوك غير سبيل المؤمنين.

فعطف أحدهما على الآخر بواو الجمع وجعل سبحانه لهما جزاء واحداً وهو قوله: ﴿**نولّه ما تولّى ونصله جهنّم**﴾.

وبما أنّ معاداة الرسول وحدها كافية في الجزاء، وهذا يكشف عن أنّ المعطوف عبارة أُخرى عن المعطوف عليه، والمراد من اتّباع غير سبيل المؤمنين هو شقاق الرسول ومعاداته وليس أمراً مغايراً معه كما حسبه المستدل.

وثانياً: أنّ سبيل المؤمنين في عصر الرسول هو نفس سبيل الرسول، فحجّية السبيل الأوّل لأجل وجود المعصوم بينهم وموافقته معه، فلا يدلّ على حجّية مطلق سبيل المؤمنين بعد مفارقته لهم. راجع الوسيط في أُصول الفقه: ٢/ ٣٣ـ ٣٤.

١. البقرة: ١٤٣.

٢. آل عمران: ١١٠.

٣. ورد هذا الحديث باختلاف في الألفاظ لكن بنفس المضمون في العديد من المصادر السنّية. راجع: سنن أبي داود: ٢/ ٣٠٢ برقم ٤٢٥٣؛ سنن ابن ماجة: ٢/ ١٣٠٣ برقم ٣٩٥٠؛ سنن الدارمي:

فيقال لهم فيما تعلّقوا به أوّلاً: إنّ ظاهر الآية يقتضي إيجاب اتّباع من هو مؤمن على الحقيقة ظاهراً وباطناً، لأنّ من يظهر الإيمان إنّما يوصف بذلك مجازاً، والمؤمن مَن فعل الإيمان، وهذا يقتضي إيجاب اتّباع من قطعنا على عصمته من المؤمنين، دون من جوّزنا أن يكون باطنه خلاف ظاهره، فكيف يحمل ذلك على أنّه إيجابٌ لاتّباع من أظهر الإيمان، وليس كلُّ من أظهر الإيمان كان مؤمناً؟!

فإن ادّعوا أنّ هذه اللّفظة تجري على من أظهر الإيمان حقيقة، واستدلّوا عليه بقوله تعالى: ﴿**فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ**﴾[1]، وقوله عزّ وجلّ: ﴿**إذا جاءَكُمُ الْمُؤْمِناتُ مُهاجِراتٍ**﴾[2]؛ طولبوا بالدلالة على ما ادّعوه، فإنّه يتعذّر عليهم. و الآيتان اللّتان ذكروهما إنّما علمنا أنّ المراد بهما من أظهر الإيمان بدلالة، والظاهر يقتضي خلاف ما حملناهما عليه.

و ـ أيضاً ـ فإنّ الآية تضمّنت حظر اتّباع غير سبيل المؤمنين، ولم يجر لسبيل المؤمنين ذكر، ودليل الخطاب غير صحيح عندنا وعند أكثرهم، فلا يجوز الرُّجوع إليه في هذه الآية.

وليس لأحد أن يقول: إنّ المراد بلفظة «غير» هاهنا الاستثناء، كأنّه قال: «لا تَتَّبِعْ إلاّ سَبيلَ المُؤمِنينَ»، كما يقول أحدنا لغيره: «لا تَأكُلْ غيرَ هذَا الطَّعامِ»، أي

→ ١/ ٢٩؛ سنن الترمذي: ٣/ ٣١٥ برقم ٢٢٥٥، باب في لزوم الجماعة؛ مستدرك الحاكم: ١/ ١١٥، باب لا يجمع الله هذه الأُمّة على الضلالة، مسند أحمد: ٦/ ٣٩٦؛ شرح نهج البلاغة: ٨/ ١٢٣؛ نهج الإيمان: ٦١٨.

وحول صحة هذا الحديث والتعليق عليه راجع: قوانين الأُصول للميرزا القمي: ٣٥٤ و ٣٦١؛ والميزان: ٤/ ٣٩٣.

١. النساء: ٩٢.

٢. الممتحنة: ١٠.

لا تأكل إلاّ هذا الطعام، و: لا تلق غير زيد، الّذي يفهم منه إيجاب لقائه.

وذلك أنّ لفظة «غير» هي بـالصفة أحقُّ منها بـالاستثناء؛ وإنّما استثني بها في بعض المواضع تشبيهـاً لها بلفظة «إلاّ»، كما وصفوا في بعض المواضـع بلفظة «إلاّ» تشبيهاً لها بغير. وبعد؛ فلو احتملت لفظة «غير» الصفة والاستثناء احتمالاً واحداً، وليس الأمر كذلك؛ لكانوا يحتاجون في حملها على الاستثناء دون الصفة إلى دلالة. والّذي يبيّن الفرق بين ما جمعوا بينه أنّه يحسن أن يقول أحدنا لغيره: «لا تأكل غير هذا الطعام ولا هذا الطعام» ولا يجوز أن يقول:«لا تأكل إلاّ هذا الطعام ولا تأكل هذاالطعام».

فإن قيل: متى لم يتّبع غير سبيل المؤمنين؛ فبـالضرورة لابـدّ من كـونـه متّبعـاً لسبيلهم، فحظر أحد الأمرين إيجاب للآخر.

قلنا: ليس الأمر كـذلك، لأنّه قد يجوز أن يحظـر عليه اتّبـاع سبيل كلّ أحد، ويلـزم التعـويل على الأدلة، لأنّ المفهـوم من هـذه اللّفظـة أن يفعل المتّبع الفعل لأجل فعل المتّبع، وقد يمكن أن ينهى عن ذلك كلّه.

و ـ أيضـاً ـ فليس يخلو قولـه تعالى :﴿الْمُؤْمِنِينَ﴾ من أن يريـد به المستحقّين للثواب، والّـذين باطنهـم في الإيمان كظاهرهـم، أو يريد بـه من أظهر التصـديق والإيمان، وإن جاز في الباطن أن يكـون بخلافه، فإن كان الأوّل؛ فـالظاهر يقتضي تناول اللّفظة لجميع المؤمنين إلى أن تقوم السـاعة، فكيف يحملونها على مؤمني كلّ عصر، وإنّما هم بعض المؤمنين لا كلُّهم، وإن جـاز لهم حمل اللّفظة على خـلاف عموم ظاهرها؛ جاز لنـا حملها على الأئمّة المعصومين، ففي كلّ واحدٍ من الأمرين ترك للظاهر. وإن كان المراد بالآية الوجه الثاني؛ فهو باطل من وجهين:

أحدهما: ما قلناه من أنّ ذلك يقتضي الجميع إلى أن تقوم الساعة، ولا يختصُّ

بأهل كلّ عصر.

والثاني: أنّ الكلام خارج مخرج المدح والتعظيم، من حيث الأمر بالاتّباع والاقتداء، وذلك لا يليق إلاّ بمن يستحقّ التعظيم على الحقيقة، دون من يجوز أن يكون باطنه بخلاف ظاهره، ممّن يستحقّ الاستخفاف والإهانة.

و ـ أيضاً ـ فإنّه تعالى علّق وجوب الاتّباع بكونهم مؤمنين، فمن أين لهم أنّهم لا يخرجون من هذه الصفة؟ فلا يلزم اتّباعهم وإنّما يعوّلون في أنّهم لا يخرجون عن الإيمان على ما هو مبنيٌّ على أنّ الحقّ لا يخرج عنهم، والكلام في ذلك.

ثمّ من أين لهم في الأصل أنّه لابدّ في كلّ زمان من وجود مؤمنين، حتّى يلزم اتّباعهم؟! وليس يمكن التعلّق في إثبات مؤمنين في كلّ حال بأنّه إذا أُمر باتّباعهم، فلابدّ من حصولهم، ليمكن الاتّباع، لأنّ ذلك تكليفٌ مشروط بغيره، يجب إذا وجد الشرط، وليس يقتضي أنّ الشرط لابدّ من حصوله في كلّ حال، ألا ترى أنّه تعالى قد أمر بقطع السارق، وجلد الزاني، ولا يقتضي ذلك القطع على أنّه لابدّ في كلّ حال من وجود سرّاق وزناة، حتّى يمكن إقامة الحدود عليهم؟

و ـ أيضاً ـ فإنّ الآية كالمجملة لأنّه تعالى لم يوجب اتّباع سبيلهم في كلّ الأحوال، ولا في حال مخصوص فمن أين لهم عموم الأحوال، وليس هاهنا لفظ عموم؟! وليس لهم أن يقولوا: لو أراد التخصيص، لبيّن، لأنّ ذلك يمكن عكسه عليهم. وهي ـ أيضاً ـ مجملة من وجه آخر، لأنّ لفظة «سبيل» منكّرة، فمن أين لهم وجوب اتّباعهم في كلّ شيء عموماً؟!

ويقال لهم فيما تعلّقوا به ثانياً: هذه الآية يقتضي ظاهرها وصف الأُمّة بالعدالة والشهادة ـ أيضاً ـ وهذا الوصف يقتضي ظاهره أن يكون كلُّ واحد منهم بهذه

الصفة، ومعلـوم بيننا خـلاف ذلك. فإذا حملوا الآيـة على بعض الأُمّة دون بعض الّـذين هم العـدول؛ لم يكونـوا بـذلك أولى منّـا إذا حملناهـا على المعصـومين من الأئمّة.

فإن قالوا: لم نحملها على الجميع، للوصف الّذي لا يليـق بالجميع فحملناها على كلّ من يليق به الوصف.

قلنا: ليس هـاهنـا لفظ عمـوم، كما كـان في الآيـة الأُولى، واللّفظ محتمل للأمرين، فإذا جاز أن يحملوه على بعض دون بعـض، جاز لنا مثل ذلك وقمنا فيه مقامكم. على أنّهم إذا حملوها على العموم في كلّ من كـان ظاهره العدالة، لزمهم توجّه الآية إلى جميع من هو بهذه الصفة إلى يوم القيامة على سبيل الاجتماع، فيبطل قولهم: إنّ إجماع أهل كلّ عصر حجّة.

و ـ أيضـاً ـ فإنّ وصفهم بـالعدالـة ليكونـوا شهداء إنّما يقتضي أن يجتنبـوا ما أخـرج من العـدالـة، والصغائر عنـدهم لا تخرج عن العـدالـة، فيجب أن تجوّز عليهم، وهـم لا يجوّزون أن يجمعوا على قبيح صغير ولا كبير.

و ـ أيضاً ـ فإنّ الآية كالمجملـة ، لأنّها غير متضمّنة بأنّهم جعلوا عدولاً في كلّ شيء ، وفي جميـع أفعـالهم وأقـوالهم ، ومن ادّعـى عمـوم ذلك ؛ فعليـه الـدلالة ، والـرسولﷺ لم تجب عصمتـه من القبـائح كلّها ، لكـونه شهيـداً بل لنُبوّته .

ويقال لهم فيما تعلّقوا به ثالثاً: إنّ التأمّل لما تكلّمنا بـه على الآيتين المتقدّمتين يبطل تعلُّقهم بهذه الآية، لأنّ وصفهم بأنّهم يأمـرون بالمعروف وينهـون عن المنكر لا يليق بجميع الأُمّـة، فلابـدّ من حمله على بعضهم، وإذا فعلـوا ذلك؛ لم يكونـوا أولى منّا إذا حملناها على من ثبتت عصمته وطهارته.

وبعدُ؛ فليس في الآية ما يقتضي أنّهم لا يأمرون إلاّ بذلك وليس يمتنع خروج من يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر في بعض الأحوال عن ذلك.

ولأنّ الآيـة لا تقتضي أنّ إجماع كلّ عصر حجّـة، فمن أين أنّ هـذا الـوصف واقع على أهل كلّ عصر على انفرادهم؟!

ويقال لهم فيما تعلّقـوا به رابعـاً: من الخبر، هــذا الخبر يجب أن تـدلّـوا على صحّته، فهي الأصل. ثمّ على اقتضائه عصمة الأُمّـة وكون إجماعهم حجّة على ما تـدّعون، فـلا شبهة في أنّ هـذا الخبر إنّما رواه الآحـاد، وليس من الأخبار الموجبـة للعلم.

وإنّما يفـزع مخالفونـا في تصحيحـه إلى أُمـور كلّها عنـد التأمّل مبنيّـة على أنّ إجماعهم حجّة، وقبولهم للشّيء يقتضي صحّته، وما أشبه ذلك، وهذا هو استدلال على الشيء بنفسه، وتمحُّل وتعلُّل، ونحن نبيّن ذلك. وربما ادّعى مخالفونا أنّ معناه متواتر، وإن كانـت ألفاظه من جهة الآحاد، وأجروه مجرى شجـاعة عمرو وسخاء حاتم.

أمّا الطريقة الأُولى؛ فأكثر ما فيها أنّ الأُمّة أطبقت ، وأجمعت على تصحيحه، والرضا به، ودون صحّة ذلك خرط القتاد، لأنّ ذلك غير معلوم، ولا مسلّم، وكلُّ من خالف في الإجماع من العلماء قديماً وحديثاً ينكـر ذلك غاية الإنكار، فمن أين أنّهم في ذلك مصيبون؟! ونحن قبل هـذا الخبر الّذي هـو الحجّة في صحّة الإجماع نجيز عليهم الخطأ، فلعلّ قبولهم هذا الخبر من جملة ما هو جائز عليهم من الخطأ، وادّعـاؤهم أنّ لأُمّتنا عـادة أُلفت منهم في ردّ الباطل وقبـول الحقّ، ممّا لا نـوافقهم عليه، ولا يجابون إليـه. وإذا طولبوا بتصحيح هـذه العادة؛ لم يحصلوا إلاّ على مجرّد الدعوى، وليس كلّ من عرف منه أنّه ردّ باطلاً وقبل حقّاً لا يجوز عليه بالشُّبهة أن

يقبل باطلاً ويـردّ حقّاً، وأكثر ما يقتضيه حسن الظنّ بهم أن يكونـوا عندنا ممّن لا يدفع إلاّ ما اعتقد بطلانه، وأدّاه اجتهـاده إلى وجوب ردّه، ولا يقبل ـ أيضاً ـ إلاّ ما اعتقـد بحجّة أو شبهـة صحّته؛ فـأمّا تجاوز ذلك إلى مـا يقتضي عصمتهم، ونفي القبيح عنهم، من غير دلالة قاطعة، فلا سبيل إليـه، وقد استقصينا هذه النُكتة في الكتاب الشافي[1] غاية الاستقصاء، وتكلّمنا على ما يلزمه مخالفونا في هذا الموضع، ممّـا هو عـائد كلّه عنـد الكشف والفحص عنه إلى استيـلاف عصمة القـوم بغير دلالة.

ثمّ إذا سلّمنا صحّة الخبر؛ لم يكن فيـه دلالة على ما يدّعـون، لأنّه كالمجمل، من حيث إنّه نفى خطأً منكراً، فمن أين لهم عمومه في جنس الخطأ، ولابدّ في حمله على ذلك من دليل ولن يجدوه؟!

وبعـد؛ فإن حملـوا لفظة «أُمّتي» على جميع الأُمّـة، أو على المؤمنين؛ لـزمهم أن يـدخل فيـه كلّ من كـان بهذه الصفة إلى أن تقـوم السـاعـة على سبيل الاجتماع، ويبطل أن يكون إجماع كلّ عصر حجّة، على ما تقدّم بيانه.

وربما قيل لهم في الخبر: من أين لكم أنّه خبر دون أن يكـون نهياً، ولعلّ العين من لفظـة «تجتمع» ساكنـة غير مرفـوعـة؟ ومن الّذي ضبط في إعـرابه الـرفع من التسكين؟

وربما قيل لهم: مـا أنكـرتم أن يكـون خبراً معنـاه معنى النهي، كما جـرى في نظائره، من قوله تعالى: ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كانَ آمِناً﴾[2]، وقوله ﷺ: «الزعيمُ غارمٌ»[3]، و

---

١. راجع الشافي في الإمامة:١/ ٢٣٦ وما بعدها.

٢. آل عمران:٩٧.

٣. مسنـد أحمد:٥/ ٢٦٧؛ سنن ابـن مـاجـة:٢/ ٨٠٤ بـرقم ٢٤٠٥؛ سنـن البيهقي:٦/ ٧٢؛ عـوالي اللآلي:١/ ٢٢٣برقم ١٠٢.

«العاريةُ مردودةٌ»[١] وما لا يحصى كثرة. وهذا لا يلزمهم، ولهم أن ينفصلوا عنه بأنّ اللّفظ الّذي ظاهره موضوع للخبر لا يجوز حمله على الأمر أو النهي إلاّ بدلالة، والظاهر في الخبر معنا، وعلى من ادّعى ما نقلنا عن ظاهره الدلالة.

فأمّا الكلام على من أحال أن يجوز على كلّ واحد منهم من الخطأ ما لا يجوز على جماعتهم، وضرب لذلك الأمثال بأنّ الجماعة إذا كان كلُّ واحد منها أسود، فلا يجوز أن تكون الجماعة ليست سوداً، وما أشبه ذلك؛ فهو اعتماد من لم يحصّل، ولم يتأمّل، لأنّ مراد من نفى الخطأ عن الجماعة ليس هو نفي القدرة؛ بل هو نفي التجويز والشكّ، وليس يمتنع أن تقوم دلالة ترفع الشكّ في الجماعة لا يقوم مثلها في الآحاد، ولو فرضنا أنّ النبيّ ﷺ أشار إلى عشرة، فقال: «كلُّ واحد منهم يجوز أن يخطئ منفرداً، وإذا اجتمعوا، فإنّ الخطأ لا يقع منهم»؛ لكان ذلك صحيحاً غير مستحيل، ولم يجر مجرى السواد والطول اللّذين الآحاد فيه[٢] كالجماعة، وكيف يمتنع من ذلك من يذهب إلى أنّ الأنبياء والملائكة عليهم السلام قد علم الله ـ تعالى ـ أنّهم لا يفعلون القبائح، وإن كانوا قادرين عليها ومتمكّنين منها؟! فارتفع التجويز والشكّ مع القدرة والتمكُّن.

وممّا قيل في ذلك: إنّه غير ممتنع أن يجوز على الآحاد ما لا يجوز على الجماعات، كسهو الواحد عن شيء مخصوص، وإن كان الجماعات الكثيرة لا يجوز عليها مثل ذلك، وخروجه في وقت مخصوص بهيئة مخصوصة، أو تشويهه بنفسه، وإن كان ذلك كلّه لا يجوز على الجماعات مع القدرة عليها.

وأمّا من نفى صحّة الإجماع من جهة أنّهم لا يجوز أن يجمعوا على الشيء

---

١. عوالي اللآلي:١/ ٣١٠برقم ٢١؛ مستدرك الوسائل:١٣/ ٣٩٣برقم ١٥٦٩٨.

٢. هكذا في النسخ، لكن الصواب«فيهما».

الواحـد قياساً مع اختـلاف الهمم والأغراض؛ فباطل، لأنّ الجماعـات الكثيرة قد تجتمع على الفعل الـواحد، والمذهب الـواحـد، إمّا بحجّـة، أو بشبهة، كـاجتماع المسلمين على مـذاهب كثيرة، مع الكثـرة وتبـاين الهمم، لأجل الحجّـة ، واجتماع اليهود والنصارى والمبطلين على المذاهب الكثيرة، بالشُّبهة، وكما أجمعوا مع كثرتهم على القول بقتل المسيح عليه السلام وصلبه، وإن كان ذلك باطلاً.

وأمّا قول من نفى الإجماع لتعـذّر الطريق إليه؛ فجهالـة، لأنّا قد نعلم اجتماع الخلق الكثير على المذهب الواحد، وترتفع عنّا الشُّبهة في ذلك، إمّا بالمشاهدة، أو النقل.

ونعلم من إجماعهم واتّفاقهم على الشيء الواحـد ما يجري في الجلاء والظُّهور مجرى العلم بالبلدان والأمصار والـوقائع الكبار. ونحن نعلم أنّ المسلمين، كلّهم متّفقون على تحريم الخمر ووطي الأُمّهات وإن لم نلق كلّ مسلم في الشرق والغرب والسهل والجبل. ونعلم ــ أيضاً ــ أنّ اليهود والنصـارى متّفقون على القـول بقتل المسيح وصلبـه وإن كنّا لم نلق كلّ يهوديّ ونصرانيّ في الشرق والغـرب. ومن دفع العلم بما ذكرنـاه، كان مكابـراً مباهتاً. وقـد استقصينا الكلام على هـذه الشُّبهة في الجواب عن المسائل التبّانيّات[1]، وبلغنا فيه الغاية، وفيما أشرنا إليه كفاية.

وأرى كثيراً من مخالفينا يعجبون من قـولنا: «إنّ الإجماع حجّة»، مع أنّ المرجع في كونه حجّة إلى قول الإمام، من غير أن يكون للإجماع تأثير، وينسبونا في إطلاق هذه اللّفظة إلى اللّغو والعبث، وقد بيّنّا في الكتاب الشافي[2] في هذه النكتة ما فيه كفاية.

---

١. راجع المسائل التبّانيات المطبوعة ضمن رسائل المرتضى:١/ ١١ ومابعدها.

٢. راجع الشافي في الإمامة:١/ ٢٨١.

وفي الجملـة فلسنا نحـن المبتدئين بـالقـول بأنّ الإجمـاع حجّة، لكنّـا إذا سئلنا وقيل لنا: مـا تقولون في إجماع المسلمين على أمر من الأُمـور، فلابدّ من أن نقول: إنّه حقٌّ وحجّة، لأنّ قول الإمام المعصـوم الّذي لا يخلو كلّ زمان منه لابدّ من أن يكـون داخلاً في هـذا الإجماع، فجـوابنا بأنّه حـقٌّ وحجّةٌ صحيح، وإن كانت علّتنا في أنّه حجّة غير علّتهم، ولـو أنّ سائلاً سألنا عن جماعة فيهم نبيٌّ: هل قـول هذه الجمـاعة حقٌّ وحجّـة؟ لما كـان لنا بـدٌّ من أن نقول: إنّـه حجّة، لأجل قول النبيّ ﷺ ولا نمتنع من القول بذلك لأجل أنّـه لا تأثير لقول باقي الجماعة.

وقد بيّنّا في كتاب الشافي[1] أنّه غير ممتنع أن يلتبس في بعض الأحوال قول إمام الزمان إمّـا لغيبته، أو لغيرها، فلا نعرف قـوله على التّعيين، فنفزع في هذا الموضع إلى إجماع الأُمّة أو إجماع علمائنا، لنعلم دخول الإمام المعصوم فيه، وإن كنّـا لا نعرف شخصـه وعينـه، ففي مثل هـذا المـوضع نفتقر إلـى معرفـة الإجماع على القول لنعلم دخول الحجّة فيه، إذا كان قول الإمام ـ وهو الحجّة ـ ملتبسـاً أو مشتبهـاً، وهـذا يجري مجـرى قـول المحصّلين من مخـالفينـا: إنّ الإجماع الّذي هو الحجّة هو إجمـاع المؤمنين من الأُمّة، دون غيرهـم، لأنّ قول المؤمنين لمّا لـم يكن متميّزاً، وجب اعتبار إجماع الكلّ ليدخل ذلك فيه.

---

١. الشافي في الإمامة: ١/ ٢٨٠.

الفصل الأوّل:

في الإجماع هل هو حجّة في شيء مخصوص أو في كلّ شيء؟

اعلم أنّ كلّ شيء أجمعت عليه الأُمّة لابدّ من كونه غير خطأ، وإن لم يكن خطأ، فلابدّ من كونه صواباً. وما هو صواب على ضربين: فمنه ما يصحُّ أن يعلم بإجماعهم، وهذا القسم هو الّذي يكون إجماعهم حجّة فيه. فأمّا ما لا يمكن أن يعلم بإجماعهم، فقولهم ليس بحجّة فيه وإن كان صواباً، وكون الشيء حجّة كالمنفصل من كونه صواباً، لأنّ كونه صواباً يرجع إليه، وكونه حجّة يرجع إلى غيره.

فأمّا الّذي يكون إجماعهم فيه حجّة؛ فهو كلّ أمر صحّ أن يعلم بإجماعهم. والّذي لا يصحّ أن يعلم بإجماعهم ما يجب أن تتقدّم معرفته على معرفة صحّة الإجماع، كالتوحيد والعدل وما أشبههما وإذاكنّا إنّما نرجع في كون الإجماع حجّة إلى قول الإمام المعصوم الّذي لا يخلو كلُّ زمان منه؛ فيجب أن نقول: كلُّ شيء تقدّمت معرفة وجوب وجود الإمام المعصوم في كلّ زمان له؛ فقول الإمام حجّة فيه، والإجماع الّذي يدخل هذا القول فيه ـ أيضاً ـ حجّة في مثله. فأمّا ما لا يمكن المعرفة بوجود الإمام المعصوم قبل المعرفة به؛ فقوله ليس بحجّة فيه، كالعقليّات كلّها.

والّذي يمكن على أُصولنا المعرفة به من طريق الإجماع أوسع وأكثر ممّا يمكن

أن يعلم بالإجماع على مذهب مخالفينا، لأنّهم إنّما يعلمون بالإجماع الأحكام الشرعيّة خاصّة، ونحن نتمكّن من أن نعلم بالإجماع زائداً على ذلك فرضاً وتقديراً النُّبوّة والقرآن وما شاكل ذلك من الأُمور الّتي يصحّ أن يتقدّمها العلم بوجوب الإمامة. ولو أجمعت الأُمّة في شخص بعينه أنّه نبيُّهم، وفي كلام بعينه أنّه كلام الله ـ سبحانه ـ ؛ لعلمنا صحّتهما لسلامة الأصل الّذي أشرنا إليه، وصحّة تقدُّمه على هذه المعرفة.

وعلى هذا يصحّ على مذاهبنا أن يعلم صحّة الإجماع وكونه حجّة من يجهل صحّة القرآن ونبوّة نبيّنا صلى الله عليه وآله وسلم، لأنّ أصل كونه حجّة لا يفتقر إلى العلم بالنُّبوّة والقرآن، وعلى مذهب مخالفينا لا يصحّ ذلك، لأنّ الكتاب والسُّنّة عندهم هما أصل كون الإجماع حجّة.

واختلفوا في إجماعهم على ما يرجع إلى الآراء في الحروب وما جرى مجراها: فذهب قوم إلى أنّ خلافهم في ذلك لا يجوز ـ أيضاً ـ ، واعتمدوا على أنّ الأدلّة حرّمت مخالفتهم عموماً، وجوّز آخرون أن يخالفوا فيه، وقالوا ليس يزيد حالهم على حال الرسول صلى الله عليه وآله وسلم .

والصحيح أنّ كلّ ما لا يجوز خلاف الرسول أو الإمام فيه لا يجوز خلاف الإجماع ـ أيضاً ـ فيه، لأنّ المرجع في أنّ الإجماع حجّة لا تجوز مخالفته إلى أنّه مشتمل على قول الحجّة من الإمام أو من جرى مجراه، وخلاف النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم في آراء الحروب لا يجوز، لأنّها صادرة عن وحي، ولها تعلُّق قويٌّ بالدين، ولو رجعت إلى آرائه في نفسه، لم يجز مخالفته فيها، لأجل التنفير، وكذلك آراء الإمام فيما يتعلّق بالسياسات الدينيّة والدُّنيويّة لا يجوز مخالفتها، لأنّها تنفّر عنه، وتضع منه.

وينقسم الإجماع إلى أقسام: وهي أن يجمعوا على الشيء قولاً أو فعلاً أو اعتقاداً أو رضاً به. وقد ينفرد كلُّ واحد من هذه الأقسام، وقد يجتمع مع غيره.
ولا يجوز أن يجمعوا على الذهاب عن علم ما يجب أن يعلموه، والوجه في ذلك أنّ إخلالهم بالواجب يجري في استحقاق الذمّ والعقاب به مجرى فعل القبيح، وإذا كان المعصوم لا يجوز عليه الأمران؛ منعنا ذلك في كلّ جماعة يكون هذا المعصوم فيها.

فأمّا من استدلّ من مخالفينا على صحّة الإجماع بالخبر، وطعن في دلالة الآيات؛ فيلزمه تجويز الذهاب عمّا يجب علمه عليهم، لأنّ الخبر إنّما نفى أن يجمعوا على خطأ، ولم يتضمّن نفي الإخلال بالواجب، ولفظه لا يقتضيه. فأمّا ما لا يجب أن يعرفوه، ولم ينصب لهم دليل عليه، فيجوز ذهابهم عن علمه.

[في أنّ المسألتين كمسألة واحدة في عدم جواز اجتماع الأُمّة على الخطأ]

ولا يجوز أن تجتمع الأُمّة على الخطأ في مسألتين، كما لا يجوز أن تجتمع على الخطأ في مسألة واحدة. ودليل هذه المسألة على مذهبنا واضح، لأنّ تجويز ذلك يؤدّي إلى خطاء المعصوم، لأنّه إذا كان لابدّ من أن يكون إمّا في هذه الطائفة أو في الأُخرى، وكلُّ واحدة منهما مخطِّئة، فهو مخطِّئٌ.

وأمّا مخالفونا في علّة الإجماع؛ فإنّما يعتمدون في نفي الخطأ عن الأُمّة، وإن كان في مسألتين على أن يقولوا: إنّ النبيّ ﷺ نفى الخطاء عن أُمّته نفياً عامّاً، ولم يفرّق بين المسألة والمسألتين، فيجب نفي الكلّ.

الفصل الثاني:

في ذكر من يدخل في الإجماع الّذي هو حجّة

اعلم أنّ الكلام في هـذه المسألة ــ على أُصولنـا في علّة كـون الإجماع حجّة ـ كالمستغنى عنه، لأنّ الإجماع إذا كان علّة كونه حجّة كون الإمام فيه، فكلُّ جماعة ـ كثرت أو قلّت ــ كان قول الإمام في جملـة أقوالها، فإجماعها حجّـة، لأنّ الحجّة إذا كانت، هو قوله، فبأيّ شيء اقترن، لابدّ من كونه حجّة، لأجله، لا لأجل الإجماع.

وقـد اختلف قول من خـالفنا في هـذه المسألة: فمنهم من قـال: إنّ الإجماع الّذي هو حجّة هو إجماع جميع الأُمّة المصدّقة بالرسولﷺ ومنهم من قال: بل هو إجماع المؤمنين خاصّـة، وفيهم من ذهب إلى أنّ الإجماع الّذي هو حجّـة هو إجماع الفقهاء. ولا معنى لخوضنا في هـذا الخلاف، لأنّ أُصولنا تقتضي سواه، وقـد بيّنّا ما يجب أن يعتمد.

واختلفوا في الواحـد والاثنين إذا خالفا ما عليـه الجماعة: فمنهم من قال: لا يعتدّ بخلاف واحد واثنين، لأنّه شـاذٌّ خارج عن قول الجماعة[١]؛ ومنهم من قال: إنّ خلاف الواحد والاثنين يخرج القول من أن يكون إجماعاً.[٢]

---

١. وهو قول محمد بن جرير الطبري، الفقيه المؤرّخ وأبي بكـر الرازي وأبو الحسين الخياط من المعتزلة، وأحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه. راجع الإحكام للآمدي:١/ ١٦٢.

٢. وهو مـذهب أكثر الجمهـور من الأُصوليين والفقهـاء والمتكلّمين. راجع التبصرة:٣٦١؛ والإحكام للآمدي:١/ ١٦٢؛ والمحصول:٢/ ٨٥؛ والمستصفى:١/ ٣٤٧.

وهذا القول الثاني أشبه بالصواب على مذاهبهم، لأنّ الإجماع الّذي هو حجّة إذا كان هو إجماع الأُمّة أو المؤمنين، فخروج بعضهم عنه يخرجه عن تناول الاسم.
والّذي يجب أن نعوّل عليه في هذه المسألة أن نقول: ليس يخلو الواحد والاثنان المخالفان لما عليه الجماعة من أن يكون إمام الزمان المعصوم أحدهما قطعاً أو تجويزاً، أو يعلم أنّه ليس بأحدهما قطعاً ويقيناً.

والقسم الأوّل يقتضي أن يكون قول الجماعة - و إن كثرت - هو الخطأ، وقول الواحد والاثنين - لأجل اشتماله على قول الإمام - هو الحقّ والحجّة.

فأمّا القسم الثاني فإنّا لا نعتدُّ فيه بقول الواحد والاثنين، لعلمنا بخروج قول الإمام عن قولهما، وأنّ قوله في أقوال تلك الجماعة، بل نقطع على أنّ إجماع تلك الجماعة - و إن لم تكن جميع الأُمّة - هو الحقّ والحجّة، لكون الإمام فيه، وخروجه عن قول من شذّ عنها، وخالفها.

ومن تأمّل كلامنا في هذا الفصل، وما حقّقناه وفصّلناه من سبب كون الإجماع حجّة وعلّته؛ علم استغناءنا عن الكلام فيما تكلّم مخالفونا عليه في كتبهم من أقسام الإجماع، وما يراعى فيه، إجماع الأُمّة كلّها، أو العلماء، أو الفقهاء، وما بينهم في ذلك من الخلاف، فإنّ خلافهم في ذلك إنّما ساغ لأنّ أُصولهم في علّة كون الإجماع حجّة غير أُصولنا، ففرّعوا الكلام بحسب أُصولهم، ونحن مستغنون عن الكلام في تلك الفروع، لأنّ أُصولنا لا تقتضيها، وقد بيّنّا من ذلك ما يرفع الشُّبهة.

الفصل الثالث:

في أنّ إجماع أهل كلّ الأعصار حجّة [1]

اعلم أنّ القطع على أنّ إجماع كلّ عصر فيه الحجّة لا يتمُّ إلاّ على أُصولنا، لأنّ تعليل كون الإجماع حجّة يقتضي عندنا استمرار حكمه في كلّ عصر. ومخالفونا في تعليل كون الإجماع حجّة لا يتمُّ لهم ذلك، لأنّهم يرجعون فيه إلى أنّ الله ــ تعالى ـ علم من حال جماعتهم من نفي الخطأ ما لم يعلمه من الآحاد، فمن أين لهم استمرار هذا الحكم في كلّ عصر؟! وقد ألزمناهم ــ إذا كانوا مستدلّين بالآية ـ أن يراد بلفظة «المؤمنين» ـ إذا حملت على العموم ــ كلّ مؤمن إلى أن تقوم الساعة على الإجماع، ومتى خصُّوا بذلك أهل كلّ عصر؛ كانوا تاركين للظاهر، وغير منفصلين ممّن حمل ذلك على بعض مؤمني كلّ عصر. وكذلك الكلام عليهم إذا استدلّوا بالخبر. فوضح ما قلناه.

---

١. ذهب الأكثرون من القائلين بالإجماع إلى أنّ الإجماع المحتج به غير مختص بإجماع الصحابة، بل إجماع أهل كلّ عصر حجة، خلافاً لداود وأتباعه من أهل الظاهر، ولأحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه. راجع الإحكام للآمدي: ١/ ١٥٩، المسألة السابعة.

الفصل الرابع:

في أنّ انقراض العصر غير معتبر في الإجماع

اعلم أنّ علّة كـون الإجماع فيه الحجّة ـ على مـا ذهبنا ـ يبطل اعتبـار انقراض العصر[١]، ولمن ذهب من مخالفينا إلى أنّ للإجماع تأثيراً أن يقـول: الدلالة قد دلّت على أنّه إنّما كان حجّـة لكونه إجماعاً، وهو قبل انقـراض العصر بهذه الصفة، فلا معنى لاعتبار غيرها.

الفصل الخامس:

في أنّ الإجماع بعد الخلاف هل يزيل حكم الخلاف أم لا ؟

اختلف الناس في هذه المسألة: فذهب قوم إلى أنّ حكم الخلاف باق لا يزول بالإجماع الثاني.[٢]

وقال آخـرون: إنّ الإجماع على أحد القولين يمنع مـن القول بالآخـر، ويجرونه

---

١. وهو مـذهب الإماميـة والمعتزلة والأشـاعرة وأكثـر أصحاب الشـافعي كأبي إسحاق الشيرازي في التبصرة:٣٧٥، والرازي في المحصول:٢/ ٧١ وأبي حنيفة، وقال أحمد بن حنبل وأبو بكر بن فورك: إنّه شرط. وفصّل بعض الناس فقال: إن كان اتّفاقهم عن قول أو فعل أو عنهما لم يكن شرطاً، وإن كـان عن قول بعضهم وسكـوت الباقين كـان شرطـاً وهو مختـار الآمدي في الإحكـام:١/ ١٧٦، المسألة السادسة عشرة. وراجع نهاية الوصول إلى علم الأُصول:٣/ ٢٠٩.

٢. وهو قول أبي بكر الصيرفي الشافعي.

مجرى الإجماع المبتدأ في المنع من خلافه.[١]

وفيهم من فصّل بين أن يكون المجمعون ثانياً هم المختلفون أوّلاً فقال: إذا كان المجمعون هم المختلفون، كان إجماعاً يمنع من القول الآخر؛ وإن كانوا غيرهم، لم يكن كذلك.[٢]

وقد حكي عن بعضهم أنّه منع من وقوع إجماع بعد اختلاف أصلاً.

والصحيح أنّ الإجماع بعد الخلاف كالإجماع المبتدأ في أنّه حجّة يمنع من الخلاف على كلّ حال[٣]، لأنّ علّتنا في كون الإجماع حجّة تقتضي ذلك، ولا تفرّق بين إجماع تقدّمه خلاف أو كان مبتدأ. وإنّما ضاق الكلام وقويت الشُّبهة في هذه المسألة على مخالفينا، لقولهم بصحّة الاجتهاد، لأنّ عمدة من نفى أن يكون الإجماع بعد الخلاف قاطعاً للخلاف هي أنّ الخلاف الأوّل متضمّن لإجماعهم على جواز القول بكلّ واحد من المذهبين مطلقاً، فإذا حرمنا ذلك بالإجماع الثاني؛ نقضنا كون الإجماع الأوّل حجّة، وإذا ادّعي كون الأوّل مشروطاً؛ جاز أن يدّعى في الثاني ـ أيضاً ـ الشرط، فيقف الكلام هاهنا، أو يشتبه.

وعلى مذهبنا لا يلزم شيء من ذلك، لأنّا لا نسلم أنّ المختلفين على قولين مجمعون على جواز القول بكلّ واحد منهما، لأنّ عندنا أنّ الاجتهاد باطل، وأنّ الحقّ مدلول عليه، وأنّ من جهله غير معذور، فمن سوّغ لمخالفه أن يقول بخلاف

---

١. وهو مذهب الإمامية، وإليه ذهب العلاّمة الحلّي في نهاية الوصول إلى علم الأُصول:٣/ ٢٠٠، والرازي في المحصول:٢/ ٦٦.

٢. وهو مذهب أحمد بن حنبل وأبي الحسن الأشعري وإمام الحرمين والغزالي والآمدي وجماعة من الأُصوليين. راجع: الإحكام للآمدي:١/ ١٨٩، المسألة الحادية والعشرون؛ والمستصفى: ١/ ٣٥٥.

٣. وهو يوافق القول الثاني هنا الذي ذهب إليه العلاّمة الحلي وفخر الدين الرازي.

مذهبه من المختلفين مخطئ عندنا. فبطل ما ادّعاه من إجماع المختلفين على جواز القول بكلّ واحد من القولين، وبطلت الشُّبهة الّتي هي أُمّ شبههم.

وأمّا من منع من وقوع إجماع بعد اختلاف، فإنّه متى طولب بدلالة على ما ادّعاه لم يجدها، وإنّما هو تحكُّم محض.

وقد أُبطل هذا القول بأن ذكرت مسائل كثيرة في الشريعة وقع فيها خلاف، ثمّ اجتمعوا على قول واحد فيها.

الفصل السادس:

في أنّ الأُمّة إذا اختلفت على قولين أو أكثر فإنّه لا يجوز إحداث قول آخر

اعلم أنّ أكثر الناس على أنّه لا يجوز إحداث قول زائد.[١]

وذهب قوم من المتكلّمين وأصحاب الظاهر من الفقهاء إلى أنّ ذلك يجوز؛[٢] ويعتلّون بأنّه لو لم يجز، لكان الاختلاف في أنّه حجّة كالإجماع.

ويقولون ــ أيضاً ــ: إذا جاز في الوقت إحداث قول زائد، فكذلك فيما بعد.

---

١. وهو مذهب الإمامية والشافعي والجمهور، وعليه نصّ محمد بن الحسن من أصحاب أبي حنيفة. وإليه ذهب أبو إسحاق الشيرازي في التبصرة:٣٨٧، والغزالي في المنخول:٤١٧، والقاضي عبد الجبار كما في إحكام الآمدي:١/ ١٨٥، المسألة التاسعة عشرة، وغيرهم.

٢. وهو قول بعض أصحاب أبي حنيفة. راجع التبصرة:٣٨٧. ويوجد قول ثالث في المسألة وهو أنّ القول الثالث إن لزم منه رفع ما أجمعوا عليه لم يجز إحداثه، وإلاّ جاز، وإليه ذهب الرازي والآمدي والبيضاوي وابن الحاجب. راجع: الإحكام:١/ ١٨٥؛ التبصرة:٣٨٧.

وعلى مذهبنا المنع من ذلك بيّـن، لأنّ الأُمّـة إذا اختلفت على قولين، فالحقّ واحدٌ منهما، والآخر باطل؛ وإذا كان الثاني بهذه الصفـة، فأولى أن يكون كذلك الثالث وما زاد عليـه. ولأنّه لا يخلـو من أن يكون الحقُّ في جملـة أقوال المختلفين، أو فيما عداها، والأوّل يقتضي أنّ الزيادة باطلة، لأنّها خلاف الحقّ، والقسم الثاني يقتضي أن يكونـوا قد أجمعوا على الـذهاب عن الحقّ، وذلك ــ أيضاً ـ بـاطل. ومن يقول بـالاجتهاد يضيق عليـه هذا الموضع ، لأنّـه لا يسلّم له أنّ الأُمّـة إذا اختلفت على قولين فإنّها محرّمـة للقول الثـالث على كلّ حال، بل إنّها محرّمـة بشرط أن لا يؤدّي الاجتهاد إليه، ويجب أن يجوّزه إذا أدّى الاجتهاد إليه. وهذه جملة كافية.

الفصل السابع:

في أنّ الصحابة إذا اعتلت بعلّتين أو استدلت بدليلين هل يجوز لمن بعدهم أن يعتل أو يستدلّ بغير ذلك؟

اعلم أنّ الدلالة بخلاف المذهب، والصحيح أنّه يجوز أن يستدلّوا في المسألة بـدليل أو اثنين، فيزيـد من بعـدهم على ذلك طريقـة أُخـرى، لأنّ الدليل الثـاني كالأوّل في أنّـه يدلُّ على الحكم، ويوصل إليـه، فلو أبطلنـاه لذهابهم عنـه؛ لكان ذلك مبطـلاً لدليلهم ــ أيضاً ــ، وقد يجوز أن يستغنـوا عنه بـدليل غيره، لقيامـه مقامه. ولا يجوز ذلك في المذهب، لأنّ الحقّ واحد لا يختلف، ولا يقوم غيره مقامه. وكذلك القول في القـدح وإبطال الاستدلال: إنّه يجوز أن يزيـد المتأخّرون على ما سطره المتقدّمون.

فأمّا تأويل الآي، وتخريج معاني الأخبـار؛ فكلّ من صنّف أُصول الفقه يجعل حكم ذلك حكم المذاهب، لا حكم الأدلّة، ولا يجوز أن يزيـد المتأخّر على ما بلغ إليه المتقدّم. والأقوى في نفسي أنّ ذلك جائز، كما جاز في الأدلّة ، فإنّ تأويل الآي لا يجري مجرى المذهب، بل هـو بالأدلّـة أشبه. والّـذي يوضح عمّا ذكـرناه أنّـا إذا تأوّلنا قـوله تعالى : ﴿وُجُوهٌ يَـومَئِذٍ ناضِرَةٌ * إِلىٰ رَبِّها نـاظِرَةٌ﴾[1] على أنّ المراد بها الانتظار، لا الـرُّؤية، وفرضنا أنّـه لم ينقل عن المتقدّمين إلاّ هذا الـوجه، دون غيره، جاز للمتأخّـر أن يزيـد على هذا التأويل، ويـذهب إلى أنّ المراد أنّهم ينظرون إلى نعم الله، لأنّ الغرض في التأويلين جميعـاً إنّما هو إبطـال أن يكون الله ـ تعـالى ـ في نفسـه مرئيـاً، والتأويـلان معاً مشتركـان في دفع ذلك، وقـد قـام كلّ واحد مقـام صاحبه في الغرض المقصود، وجـرت التأويلات مجرى الأدلة في أنّه يغني بعضها عن بعض، وخالفت في هذا الحكم المذاهب.

الفصل الثامن:

في الإجماع على أنّه لا فصل بين المسألتين هل يمنع من الفصل بينهما؟

اعلم أنّ هذه المسألة تنقسم إلى قسمين: أحدهما أن يجمعوا على أنّه لا فصل بين مسألتين في حكم معيّن من تحليل أو تحريم، والقسم الآخر أن يجمعوا على أنّه لا فصل بينهما في الحكم أي حكم كان:

والقسم الأوّل لا شبهة في تحريم المخالفة فيه، لأنّ إجماعهم على أنّه لا فصل

---

١. القيامة: ٢٢ـ ٢٣.

بين مسألتين في تحريمـه هو إجماع على حكم من الأحكـام، ويجري مجرى إجماعهم على تحريم أو تحليل، فمن فـرّق بين المسـألتين؛ فقـد خـالف إجماعهم لا محالـة، ويجري مجرى مخالفي كلّ إجماع.

وأمّا المسألة الثانية، وهي أن يجمعوا على أنّه لا فصل بينهما في الحكم من غير تعيين؛ فهـو ـ أيضـاً ـ جـار مجرى الأوّل في تحريم المخـالفة، وإن استنـد ذلك إلى دليل سوى الإجماع، لأنّـه إذا علم بدليل آخر أنّ ذلك الحكم هو التحـريم، صار كنصّهم على أن لا فرق في التحريم بينهما.

ومثـال هـذا الوجـه الأخير مـا روي عن ابن سيرين[1] من أنّـه قـال في زوج وأبـوين: إنّ للأُمّ ثلث مـا بقي، وقال في امـرأة وأبوين: إنّ لـلأُمّ ثلث جميع المال، فخالف كلّ من تقدّم، لأنّ النـاس قبله كانوا بين مـذهبين: أحدهما أنّ للأُمّ ثلث المال في المسألتين، والمذهب الآخـر أنّ لها ثلث مـــا بقي في المسألتين، ففـرّق ابن سيرين بين ما لم يفرّقوا بينه.

وحكي عن الثوريّ[2] أنّه كان يقول: إنّ الجماع مع النسيان يفطر، وإنّ الأكل مع النسيـان لا يفطـر، ففصّل بينهما، وجميع الفقهـاء على خـلافـه، لأنّ من فطّـر بأحدهما فطّر بالآخر، ومن لم يفطّر بأحدهما لم يفطّر بالآخر.

---

١. وهو محمد بن سيرين البصري الأنصـاري بالولاء، أبو بكر، تابعي، ولـد في البصرة سنة ٣٣هـ نشأ بزازاً في أُذنه صمم، وتفقّـه وروى الحديث واشتهر بتعبير الرؤيا، وينسب له كتـاب «تعبير الرؤيا» المطبوع كما ذكره ابن النديم، توفّي في البصرة سنة ١١٠هـ. الأعلام:٦/ ١٥٤.

٢. هو سفيـان بن سعيد بن مسروق الثوري، من بني ثـور بن عبد مناة، من مضر، أبو عبـد الله ولد في الكوفة سنة ٩٧هـ ونشأ بها، راوده المنصور العباسي على أن يلي الحكم فأبى، وخرج من الكوفة سنة ١٤٤هـ فسكن مكة والمدينـة، ثم طلبه المهـدي فتوارى وانتقل إلى البصرة ومـات فيها مستخفيـاً سنة١٦١هـ ولـه من الكتب: الجامـع الكبير، والجامع الصغير وكـلاهما في الحديث، وكتـاب في الفرائض. الأعلام:٣/ ١٠٤.

الفصل التاسع:

في أنّ إجماع أهل المدينة ليس بحجّة وتجوز مخالفته

حكي عن مالـك أنّه كان يجعل إجماع أهل المدينـة حجّة، وفي أصحـابه من ينكر ذلك، ويقول: إنّ روايتهم مرجّحة على رواية غيرهم.[١]

والّذي نقوله: إنّه إن كان إمام الزمان الّذي قد دلّت الأدلّة على عصمته مقيماً في المدينة، فإجماع أهلها حجّة لهذه العلّة، لا لشيء يرجع إليها، لأنّه لو انتقل عنها إلى غيرها، زال هذا الحكم، فلا تأثير للمدينة.

ومن خالفنـا في ذلك يقول: إنّ الله ـ تعالى ـ جعل الإجماع حجّة، وليس أهل المدينـة كلّ الأُمّة، ولا هم ـ أيضـاً ـ كـلّ المؤمنين ولا كلّ العلماء، فيما يراعى فيـه إجماع العلماء. وما يروى من تفضيل النبيّ لها ، والثنـاء عليها لا يدلُّ على أنّ إجماع أهلها هو الإجماع، وأنّ الخطأ لا يجوز عليهم، ولا تعلُّق له بذلك.

فإن قيل: فلو فرضنا أنّ الرسولﷺ قال: إجماع أهل المدينة حجّـة كيف كان يكون الحكم؟

قلنا: لو وقع هذا القول، لدلّ على أنّ إجماعهم حجّة، وإن انتقلوا إلى الكوفة.

فإن قيل: فلو قالﷺ: الخطأ لا يقع منهم ماداموا في المدينة.

قلنا: ليس ينكر ذلك غير أنّه ما جرى هذا الّذي قدّرتموه.

---

١ ـ وخـالف الإمـاميـة وأكثر الجمهـور في ذلك. راجـع نهاية الـوصـول إلى علم الأُصـول: ٣/ ٢٣٤؛ التبصرة: ٣٦٥؛ المحصـول: ٢/ ٢٨؛ المستصفى: ١/ ٣٥١، الإحكام لـلآمدي: ١/ ١٦٨، المسألـة العاشرة.

الفصل العاشر:

في أنّ موافقة إجماع الأُمّة لمضمون خبر هل يدلُّ على أنّهم عملوا به ومن أجله؟

اعلم أنّه لا يجوز أن تجمع الأُمّة على حكم من الأحكام إلّا بحجّة توجب العلم، لأنّ من جملة المجمعين من لا يجوز عليه الخطأ، ولا ترك الواجب، فإذا ظهر بينهم خبر واحد وعملوا بما يوافق مضمونه فليس يجوز أن يقطع على أنّ جميعهم إنّما عمل لأجله، للعلّة الّتي ذكرناها، وإن كان متواتراً يوجب العلم، ولم يظهر سواه بينهم؛ فالأولى أن يكون عملهم لأجله.

ومخالفونا في علّة كون الإجماع حجّة يقولون: يمكن أن يكونوا ذهبوا إلى ذلك الحكم المخصوص لأجل اجتهاد أدّاهم إليه، أو لأجل خبر آخر لم يظهر بينهم، للاستغناء بالإجماع عنه، فلا يجب القطع على أنّهم عملوا لأجل هذا الخبر الظاهر. وهذا منهم قريب.[1]

---

١. هكذا في النسخ، ولعل الأصل «غريب».

الفصل الحادي عشر:

في هل يجوز أن يجمعوا على الحكم من طريق الاجتهاد أو لا يجوز ذلك؟

اعلم أنّ هذه المسألة فرع على القول بصحّة الاجتهاد، وأنّه طريق إلى العلم بالأحكام، وأنّ الله ـ تعالى ـ قد تعبّدنا به، ومن دفع العبادة بالاجتهاد، وأن يكون طريقاً إلى العلم بالأحكام؛ لا كلام له في هذا الفرع. وسندلُّ على أنّ الاجتهاد في الشريعة باطل، عند البلوغ إلى الكلام فيه، بإذن الله ـ تعالى ـ و مشيّته. و إنّما يتكلّم في هذه المسألة من ذهب إلى العبادة بالاجتهاد.

وليس لأحد أن يقول: لم لا تجوّزون و إن لم نتعبّد بالاجتهاد أن يجمعوا مخطئين على حكم من الأحكام من جهة الاجتهاد؟

قلنا: يمنع من ذلك أنّه إجماع منهم على الخطأ، وقد بيّنّا أنّهم لا يجمعون على خطأ، لأنّ في جملتهم من لا يجوز عليه الخطأ، و إذا كان بين الأُمّة اختلاف في صحّة الاجتهاد، وأنّه طريق إلى العلم؛ بطل تقدير هذه المسألة، لأنّ الإجماع إذا كان هو إجماع جميع الأُمّة، وفيهم من ينفي القياس والاجتهاد، فلا سبيل إلى أن يكونوا مجمعين، وهذه حالتهم ، على حكم واحد من طريق الاجتهاد.

واعتلال المخالفين في هذا الموضع بقولهم: «إنّ نفاة القياس قد تناقض، وتستعمل القياس وهي لا تشعر» تعلُّل منهم بالباطل، لأنّ هذا إن جاز، فإنّما يجوز على الواحد والاثنين، ولا يجوز على الجماعة الّتي تحصّل، وتفطن، وتشقّق الشعر في

التدقيق والتحقيق، وهذا رمي منهم للقوم بالغفلة، وقلّة الفطنة.

وتعلُّلهم ـ أيضاً ـ بأنّ الخلاف في خبر الواحد كالخلاف في القياس، وقد يجمعون لأجله، باطل ـ أيضاً ـ لأنّا لا نجيز على من يخالف في خبر الواحد أن يجمع على حكم من الأحكام لأجله في موضع من المواضع، فالمسألتان واحدة.

فأمّا العموم، وإن وقع خلاف في أنّ وضع اللُّغة يقتضي الاستغراق؛ فلا خلاف في أنّ العرف الشرعي يقتضيه، ومن ارتكب أنّه لا عرف في العموم لغويّ ولا شرعيّ لا يصحّ أن يستدلّ بظاهر العموم، بل بقرينة ودلالة.

فأمّا تعلّق من أبى الإجماع على الحكم من طريق الاجتهاد بأنّ الإجماع مقطوع به، وما طريقه الاجتهاد لا يقطع عليه؛ فليس بشيء، لأنّه غير ممتنع أن يصير على بعض الوجوه ما ليس بمقطوع به مقطوعاً عليه، ويتغيّر الحال فيه، لأنّ الحاكم إذا حكم بما طريقه الاجتهاد، اقتضى حكمه القطع، وإن كان الأصل الّذي هو الاجتهاد ليس بمقطوع به.

فأمّا ادّعاؤهم في أحكام كثيرة أنّهم أجمعوا عليها من طريق الاجتهاد، كإجماعهم على قتال أهل الردّة بعد الاختلاف، وأنّ الاتّفاق لا وجه له إلّا الاجتهاد، وكذلك الاتّفاق على إمامة أبي بكر بعد الاختلاف، وطريقها الاجتهاد؛ فليس بمرضيّ، ومن أين لهم أنّ الاتّفاق على قتال أهل الردّة لم يكن إلّا عن اجتهاد، وله وجه في نصوص القرآن قد تعلّق بها؟! وأمّا إمامة أبي بكر؛ فإذا سلّم الإجماع باطناً وظاهراً عليها؛ فغير مسلّم أنّه عن اجتهاد، والبكريّة[1] تزعم أنّها

---

١. البكرية هم أتباع أبي بكر، وقد عرّفهم ابن أبي الحديد في شرح النهج: ١١/ ٤٩ بأنّهم الذين وضعوا الأحاديث في أبي بكر في مقابلة الأحاديث الواردة عن النبيّ ﷺ في أمير المؤمنين عليه السلام، نحو: «لو كنت متّخذاً خليلاً» فإنّهم وضعوه في مقابلة حديث الأخاء، وحديث سد الأبواب فإنّه كان ←

كانت عن نصّ من الرسولﷺعلى إمامته.

وأجد كثيراً من مصنّفي أُصول الفقه يمتنع من القول بجواز أن تجمع الأُمّة على الشيء تبخيتاً[١] أو تقليداً. وفي الفقهاء من يجيز ذلك، ويصرّح بأنّ إجماعهم قد يكون تارة عن توقيف، وأُخرى عن توفيق، وعلى أُصولهم يجب أن يكون ذلك جائزاً لا يمنع منه مانع، وإذا جاز الخطأ على كلّ واحد منهم، وجاز أن يعلم الله ـ تعالى ـ في جماعتهم خلاف ذلك، وجاز ـ أيضاً ـ أن يكون قول كلّ واحد يسوّغ مخالفته، ولم يجز ذلك في الجماعة، فألاّ جاز أن يجمعوا على القول بالتبخيت[٢] والتقليد إمّا من كلّهم، أو من بعضهم، ويوجب الله ـ سبحانه وتعالى ـ اتّباعه، وكونه حجّة؟!، لأنّ المعوّل هو ما يعلمه الله ـ سبحانه ـ من المصلحة، وهذا ممّا لا انفصال لهم عنه.

فإن قيل: كيف لا يلزمكم أنتم مثل ذلك، وأنتم تقولون: إنّ الإجماع حجّة؟

قلنا: يجوز أن يبخّت ويقلّد كلّ من عدا الإمام، فأمّا الإمام نفسه؛ فذلك لا يجوز عليه، لأنّه قبيح، والقبيح قد أمّنّاه منه لعصمته، فبان الفرق بيننا وبينكم في ذلك.

→

لعليﷺ فقلبته البكرية إلى أبي بكر وغيرها. وقد علّق السيد محسن الأمين في أعيان الشيعة: ١/ ٤٨ على كلام ابن أبي الحديد قائلاً: سواء أكان ما ادّعاه ابن أبي الحديد على الشيعة حقّاً أو باطلاً فقد شاركتهم البكرية فيه، وكون الشيعة هم المبتدئين بذلك يحتاج إلى تحقيق، فعلي كان غنياً بفضائله باعتراف خصوم الشيعة أنّه لم يرد لأحد من الصحابة من الفضائل ما ورد له كما مرّ عن الإمام أحمد بن حنبل وغيره، وبذلك يصعب التصديق بأنّهم وضعوا أو ابتدأوا بالوضع مع ما ذكره عن ابن عرفة أنّ أكثر الأحاديث الموضوعة في فضائل الصحابة افتعلت في أيام بني أُمية تقرباً إليهم بما يظنون أنّهم يرغمون به أُنوف بني هاشم.

١. في «أ»: تخميناً.

٢. في «أ»: بالتخمين.

الفصل الثاني عشر:

في القول إذا ظهر بين الصحابة
ولم يعرف له مخالف كيف حكمه؟

اعلم أنّ القول إذا ظهر وانتشر، ولم يكن في الأُمّة إلاّ قائل به وعامل عليه، أو راض بكون ذلك القول قولاً له، حتّى لو استفتي، لم يفت إلاّ به، ولو حكم، لم يحكم إلاّ به؛ فهو الإجماع الّذي لا شبهة في أنّه حجّة وحقٌّ.

فأمّا إذا انتشر القول، ولم يكن فيه إلاّ قائل به، أو ساكت عن النكير عليه؛ فقد اختلف الناس فيه: فذهب أكثر الفقهاء وأبو عليّ الجبّائيُّ إلى أنّه إجماع وحجّة.[١] وذهب أبو هاشم وجماعة من الفقهاء إلى أنّ ذلك حجّة، وإن لم يكن إجماعاً.[٢] وقال آخرون من الفقهاء: ليس ذلك بحجّة ولا إجماع، وإليه ذهب كثير من أهل الظاهر، وهو مذهب أبي عبد الله البصريّ، وهو الصحيح الّذي لا شبهة فيه.[٣]

---

١. وهو اختيار أكثر الحنفية وأحمد بن حنبل وبعض أصحاب الشافعي كأبي إسحاق الشيرازي. راجع التبصرة:٣٩١.

٢. وهو اختيار ابن الحاجب والآمدي في الإحكام:١/ ١٧٤.

٣. وهو اختيار القاضي أبي بكر الأشعري وعيسى بن أبان وداود الظاهري، وإليه ذهب الشافعي وبعض أصحاب أبي حنيفة. واختاره الرازي في المحصول:٢/ ٧٦، والغزالي في المستصفى: ١/ ٣٥٨، ومن الإمامية العلاّمة الحلّي في نهاية الوصول إلى علم الأُصول:٣/ ٢٣١. وفي المسألة أقوال أُخرى ذكرها الشيرازي في التبصرة:٣٩٢.

وإنّما قلنا: إنّه الصحيح دون ماعداه، لأنّ السُّكوت عن الإنكار لا يدلُّ على الرضا به، لأنّـه قد يكون لأُمـور مختلفة، ودواع متباينـة، من تقيّة، ورهبـة، وهيبة، وغير ذلك من الأسباب المعتادة في مثله، وإنّما يقتضي الرضا إذا علمنا أنّه لا وجه له إلاّ الـرضا، ولا سبـب له يقتضيه سـواه، وإذا لم يدلّ الإمسـاك عن النكير على الرضا، فلا دلالة فيه على وقوع الإجماع.

ومن رأى ممّن يطعن على هذه الطريقـة أنّ كلّ مجتهد مصيب يقول زائداً على مـا ذكـرناه: إنّ الإمسـاك عن النكير إنّما يـدلُّ على أنّ ذلك الفعل أو القـول ليس بمنكر، وقد يجوز أن لا ينكر القول على قائله، لأجل أنّه صواب من القائل، وإن لم يكن عند من أمسك عن النكير صواباً في حقّه، وقد يستصوب عند أهل الاجتهاد بعض الأفعال من غيره، وإن لم يعتقد أنّها صواب في حقّه، وما يرجع إليه.

ومن لا يرى صحّة الاجتهاد لا يفصّل بهذا التفصيل، فإذا كان ترك النكير لا يدلُّ على الرضا، فلا يجب أن نستفيده منه، وإذا لم يقطع عليه، فلا إجماع في ذلك، ولا حجّة.

فأمّا تعـويل أبي هاشم وغيره في أنّه حجّة وإن لم يكن إجماعـاً على أنّ الفقهاء يعتمدونه، ويعوّلون عليه، ويحتجّون به؛ فليس بشيء، لأنّه غير مسلّم لهم أنّ جميع الفقهاء يحتجّون به. ثمّ لـو سلّم ذلك، لم يكن في فعلهم حجّة، لأنّ تقليدهم غير جائز.

وممّـا طعن به على هـذه الطريقـة زائداً على ما ذكـرناه أن قيل: الإمسـاك عن النكير لا يدلُّ على التصـويب، لأنّـه غير منكر أن يكون الممسـك شاكّـاً في كون ذلك منكراً، أو متوقّفاً، وإنّما يجب أن ينكر المنكر إذا علمه منكراً.

وما يقال على هذه الطريقة مـن أنّه لا يجوز أن ينقرض العصر، ويمتدّ الزمان

على هذا الشك والتوقّف؛ ليس بمعتمد ـ أيضاً ـ لأنّ الشكّ قد يجوز أن يستمرّ لاستمرار أسبابه، ولضعف الدواعي إلى تحقيق المسألة، والقطع على الحقّ فيها. وكلُّ هذه الأُمور الّتي يتعلّلون بها تقريبات لا تقتضي قطعاً، ولا توجب علماً.

الفصل الثالث عشر:

في حكم القول إذا وقع من الصحابيّ

ولم يظهر ولم يعرف له مخالف

اعلم أنّ في الفقهاء من يجري هذه المسألة مجرى الإجماع، وهذا بعيد جدّاً، لأنّ القول إذا لم تقع الثقة بسماع كلّ واحد من العلماء له، وجوّزنا أن يكون فيهم من لم يسمعه؛ فكيف يقطع على رضاهم به، أو وجوب إنكاره عليهم وهم لم يسمعوه؟! ولم يبق إلاّ أن يقال: إذا نقل في الحادثة قول واحد، ولم ينقل سواه؛ وجب أن يكون هو الحقّ، لأنّ الحقّ لو كان في غيره، لنقل، كما نقل هذا. وذلك ـ أيضاً ـ لا يلزم، لأنّه لا يمتنع أن يكون المحقّ في هذه المسألة ما دعاه داع إلى أن يفتي بالحقّ فيها، فلا ينقل قوله، لأنّه لم يكن له قول يجب نقله. فإن قدّرنا أنّ الحاجة ماسّة، والدواعي متوفّرة إلى قول الحقّ فيها، ومع هذا لم يظهر إلاّ قول واحد؛ فلابدّ من شرط آخر زائد على ما ذكروه، وهو أن لا يكون للمحقّ مانع من إظهار الحقّ، لأنّا إن جوّزنا أن يكون هناك مانع، لم يقطع على أنّ الحقّ فيما ظهر، دون ما لم يظهر. وهذه جملة كافية.

الفصل الرابع عشر:

في هل يجوز مع اختلاف الصحابة

اتّباع بعضهم دون بعض؟

اعلم أنّه قد ذهب قوم من الفقهاء وغيرهم إلى أنّه يجوز أن يؤخذ مع اختلاف الصحابة بقول بعضهم دون بعض، وجوّزوا ـ أيضاً ـ للعالم أن يقلّد من هو أعلم منه، وامتنع آخرون من ذلك كلّه، وذهبوا إلى أنّه لا يجوز لمن يتمكّن من العلم أن يقلّد غيره، وأن يتّبعه بغير دلالة، وهو الصحيح.

ومعلوم أنّ هذه المسألة مبنيّة على القول بصحّة الاجتهاد، وأنّ كلّ مجتهد مصيب، وأنّ الحقّ ليس في واحد من الأقوال، وإذا كنّا لا نذهب إلى هذا الأصل؛ فلا معنى للكلام في التفريع عليه. وقد أجمع كلّ من نفى القياس والاجتهاد في الشريعة على أنّ ذلك لا يجوز. والّذي نذهب إليه أنّ على السمعيّات أدلّة قاطعة توجب العلم كالعقليّات، وكما لا يجوز لأحد أن يقلّد غيره في العقليّات، كذلك لا يجوز في السمعيّات، فالعلّة الجامعة بين الأمرين أنّه متمكّن من أن يكون كالعالم بالنظر والفحص، وإذا تمكّن من ذلك؛ لم يجز له التقليد، وإن جاز للمستفتي تقليد العالم،لأنّه لا يتمكّن من العلم، ولا ممّا يتمكّن منه العالم. وفي هذا القدر كفاية.

الباب الحادي عشر:

الكلام في القياس وما يتبعه ويلحق به

[وفيه ستة فصول]

الفصل الأوّل:

[في ما] يُحتاج إلى تقديمه

اعلم أنّ الخلاف في القياس لمّا كان إنّما يقع بين مَنْ جعلـه دليلاً شرعيّاً يدلُّ على الأحكـام الشرعيّة كـالنصـوص، وبين مَنْ نفى كـونه بهذه الصفـة، وجب أن يقدّم أمام ذلك ، الكلام في أنّ الأحكام الشرعيّة لابدّ عليها من دليل، ثمّ نبيّن هل يصحّ كـون القياس دليـلاً على الأحكام الشرعيّـة، أو لا يصحّ ذلك؟ وإذا صحّ، هل ثبت كـونـه دليــلاً، أو لم يثبت؟ لأنّ أدلّـة الشرع على إجماع واختــلاف هي الكتـاب والسُّنّة المقطـوع بها والإجماع وأخبار الآحـاد والقياس، ولا خـلاف في أنّ الكتاب والسُّنّة المقطوع بها دلالة على الأحكـام. وقد دللنا على أنّ الإجماع ـ أيضاً ـ كذلك. ودللنا في باب الكلام في الأخبـار على أنّ خبر الواحد ليس بدليل شرعيّ، وإن جاز في العقل أن يكون كذلك. وسندلُّ على أنّ القياس ـ أيضاً ـ ليس بدليل

على الأحكام، وإن جاز في العقل ـ لو تعبّد الله بـه ـ أن يكون دليلاً. ولابدّ من الردّ على من خالف في أنّه لابدّ في كلّ حكم شرعيّ من دليل عليه.

الفصل الثاني:

في أنّه لا يجوز أن يفوّض الله ـ تعالى ـ إلى النبيّ ﷺ أو العالم أن يحكم في الشرعيّات بما شاء إذا علم أنّه لا يختار إلاّ الصواب

اعلم أنّ الصحيح أنّ ذلك لا يجوز، ولابـدّ في كلّ حكم من دليل، ولا يـرجع إلى اختيار الفاعـل، والعلم بأنّه لا يختار إلاّ الصواب غير كـاف في هذا الباب.[١] وخـالف مويس بن عمـران في ذلك، وقال: لا فـرق بين أن ينصّ الله على الحكم وبين أن يعلم أنّه لا يختار إلاّ ما هو المصلحة، فيفوّض ذلك إلى اختياره.[٢]

والّذي استـدلّ به في الكتب على هـذه المسألـة أنّه لا بدّ في الشرع مـن دلالة مميّـزة للصلاح من الفسـاد، واختيار المكلّف يجوز أن يتنـاول المفسدة، كما يتنـاول المصلحة، فلا تمييز فيه.

---

١. وهـو مـذهـب جمهـور المعتـزلـة، وإليـه ذهـب العـلاّمـة الحلّـي في نهايـة الـوصـول إلى علم الأُصول:٥/ ٢٢٧.

٢. تـوجد أقـوال أُخـرى في المسألة حيث تـوقّف الشـافعي في امتناعـه وجـوازه، واختاره الـرازي في المحصول:٢/ ٥٦٦.

وقال أبـو علي الجبّائي: يجوز أن يقـال ذلك للنبيﷺ دون غيره. راجع نهايـة الوصـول إلى علم الأُصول:٥/ ٢٢٧.

وربما حملوا ذلك على الأخبار: وأنّه كما لا يجوز أن يتّفق منه الأخبار بغير دلالة متقدّمة بالصدق دون الكـذب، فكذلك الأحكام، لا يجوز أن تتّفق منه بغير دلالة تميّز الصلاح من الفساد.

وربما ألزموا اختيار النبيّ ﷺ بغير معجزة ولا دلالة، بأن يعلـم أنّا لا نختار إلاّ من هو نبيّ.

وهذا القدر غير كـاف، لأنّ لمن خالف أن يقول: إنّ هاهنـا دلالة مميّزة، وهي قوله تعالى له: «قل ما شئت، فقد علمت أنّك لا تقول إلاّ الصواب» لأنّه قد أمن بهذه الطريقـة من الخطاء كما أمن بالنصّ على الحكم بعينـه، وإنّما الفرق بينهما أنّ أحدهما مجمل والآخر مفصّل.

وربما ارتكبوا في الأخبـار ما ارتكبـوه في الأحكام، وفي تميّـز النبيّ من المتنبّي. وليس إذا فرّق مويس بين الأخبار عن الأحكام وبين غيرها من الأخبار لم يجز لغيره أن يسوّي بين الكلّ، ولا تناقض.

وقـد كنت نصرت هذه الطـريقـة في كتبي، بأن قلت: إذا جعلتم أمارة كـون الحكم صـلاحاً وصـواباً الاختيار لـه؛ جعلنـا الكـلام في نفس الاختيار: فنقـول: الاختيار فعله، ويمكن عنده أن يكون قبيحاً، إذا تعلّق بقبيح، كما يمكن أن يكون حسناً، فبأيّ شيء يأمن في هذا الاختيار أن يكون قبيحاً، وهو إذا أقدم عليه مخاطر، لأنّه يجوّز كونه قبيحـاً، والإقدام على ما يجوّز الفاعل كونه قبيحـاً كالإقدام على ما يعلمه قبيحاً في القبح؟

فإن قالوا: يأمن من ذلك بخبر الله ــ تعالى ـ لـه على الجملة أنّـه لا يختار ولا يقدم إلاّ على الحسن.

قلنا: هذا الخبر إنّما يفيده حسن ما يقدم عليه بعد فعله له، واختياره إيّاه، وهو

يحتاج إلى أمـارة مميّزة قبل الاختيار، وقبل الفعل، ليتميّـز له القبيح من الحسن قبل الفعل، فيأمن من الإقـدام على مـا يجوّز كونـه قبيحـاً، وإذا لم تتقـدّم أمارة مميّـزة، وجعلتم الأمارة له على حسن الفعل اختياره لـه؛ فبأيّ شيء يأمن في هذا الاختيار أن يكون قبيحاً، ولا أمارة مميّزة متقدّمة؟

فإن قلتم: بأن يقال له: قد علمنا أنّك لا تفعل اختياراً إلاّ وهو حسن.

قلنا: هذا يقتضي أنّه إنّما يعلم حسنه بعد فعله له، وهو إذا فعله زال التكليف عنه فيه، وهو قبل أن يفعل مكلّف لأن يفعل الحسن والصلاح، فبأي شيء تميّز له قبل الفعل ما هو صلاح من غيره؟ أو ليس هـذا يقتضي إقدامه على ما لا يأمن أن يكون قبيحاً؟

ولمّا تأمّلت هذا الكلام؛ وجدتـه غير كاف، لأنّ للمخالف أن يقول: الغرض أن يأمن المكلّف من أن يفعل قبيحـاً أو مفسـدة فيستحقّ الذمّ، فأيُّ فـرق بين أن يجعل له على ذلك أمارة قبل أن يفعـل، وبين أن تكون الأمارة على ذلك هي نفس الفعل؟ وعلى الوجهين جميعاً هو آمن من فعل القبيح،ويتخلّص من الذمّ.

وليس يجب ما قيل من أنّ الأمـارة إذا لم تتقدّم الفعل، كان مقدمـاً على ما لا يأمن أن يكون قبيحـاً، لأنّه قبل أن يفعل، متى قيل له: قـد عُلم أنّك لا تختار إلاّ الحسن؛ فهـو آمن من الإقدام على القبيح قبل الفعل أو بعـده، غير أنّ ذلك وإن جـاز في الفعل الـواحـد أو الاثنين؛ فلن يجوز أن يكون المعلـوم من حـالـه في كلّ أفعاله أنّه لا يختار منها إلاّ ما هـو حسن ومصلحة من غير أمارة مميّزة متقدّمة، كما لا يجوز أن يكون المعلوم من حاله أنّه لا يقع منه أبداً إلاّ الفعل المحكم اتّفاقاً من غير علم تقدّم.

ولهذا يجوز في الأُمّيّ أن يقع منـه الحرف والاثنـان اتّفـاقـاً، ولا يجوز أن يكتب

الكثير بلا علم متقدّم. وكذلك لا يجوز من المفحم[1] أن يأتي بالشعر الكثير أبداً على سبيل الاتفاق من غير علم لـه تقدّم ذلك، وإن جاز أن يقول البيت الـواحد وما جـرى مجراه. فصار الكثير محالاً، واليسير مجوّزاً. فقـد بطل مذهب مـويس بن عمـران على كلّ حال، لأنّـه كـان يـذهب إلى جواز ذلك أبـداً سرمـداً على سبيل الاتفاق.

فإن قيل: إذا كنتم اعتمدتم في كتب الإمـامة في فساد الاختيار لـلإمام على أنّ عصمته تحيل اختيار الأُمّة له، وأبطلتم أن يكـون المعلوم أنّهم لا يختارون اتّفاقاً إلاّ المعصـوم بهذه الطـريقة الّتـي طعنتم الآن فيها، فيجب جـواز اختيـار الإمـام مع عصمته.

قلنا:يمكن أن نقول هناك: إنّا إذا قدّرنا أن يقول الله ـ تعالى ـ لمن كلّفه اختيار الإمام: «قـد علمت أنّك لا يقع منك إلاّ اختيار المعصوم» إنّ هـذا هو نصٌّ على الإمام، وإن كان بواسطة، وإنّما نمنع مـن اختيار المعصوم من غير استناد إلى هذا النصّ. على أنّ هـذا إن اتّفق في بعض الأئمّــة لا يجوز أن يتّفق في كلّ إمـام، كما قلناه في الكتابة، ونظم الشعر، وما أشبـه ذلك. وأمّا إلزامهم الإخبار عن الغائبات بالصدق اتّفاقاً، من غير علم، واختيـار الأنبياء من غير معجز، فيمكن أن يلتزموا ذلك في القليل دون الكثير، والمرّة الــواحـدة دون المرّات، كما قلنـاه في الكتـابـة وغيرها.

وقـد كنّا اعتمـدنا في بعض كتبنـا عنـد الكلام على هـذه الطريقـة على أنّ التكليف بـلا أمارة مميّـزة متقـدّمـة قبيح ، وإن علم المكلِّف أنّ المكلَّف تتّفق الإصابـة منه ، وضربنـا لذلك المثل بمن كلّف غيره أن يخبـره بما في البيت من غير أمارة .

---

١. في «ب»: المقحم.

ويمكن أن يعترض على هذه الطريقة بأنّ العلم بالعواقب فينا متعذّر، وأكثر ما يحصل لنا غالب الظنّ، وليس يقوم هاهنا الظنّ مقام العلم، ولو علمنا العاقبة، وأنّه لا يختار إلاّ الصواب؛ حسن التكليف.

فإن قيل: حكم ما يقع به التمييز للمكلّف حكم القدرة والتمكّن في وجوب تقديم ذلك على وقوع الفعل.

قلنا: يمكن أن يقال: إنّ الّذي يقع به التمكّن في الموضع الّذي ذكرناه ـ أيضاً ـ متقدّم، وهو إعلام الله ـ تعالى ـ له أنّه لا يختار إلاّ الحسن، وما فيه المصلحة، وهذا دليل متقدّم يقع به التميُّز.

ثمّ الفرق بين تقديم القدرة والتمكين وبين تقديم دليل التمييز واضح، لأنّه متى لم يتقدّم الإقدار والتمكين، استحال وقوع الفعل، وليس كذلك دليل التمييز، لأنّ فقد تقدّمه لا يخلُّ بصحّة وقوع الفعل.

ثمّ يقال لمن سلك هذه الطريقة: أليس المذهب الصحيح هو أنّ المكلّف لا يعلم أنّ الفعل واجب عليه قبل أن يفعل، كالصلاة، لأنّه يجوّز الاخترام قبل تمامها، فلا تكون واجبة عليه. وإنّما يعلم بعد الفراغ منها أنّها كانت واجبة؛ فقد صارت أمارة وجوب الفعل عليه متأخّرة غير متقدّمة، ولم تجر مجرى الإقدار والتمكين، فألاّ جرى الموضع الّذي اختلفنا فيه هذا المجرى؟!

وقد تعلّق مويس في نصرة قوله بأشياء:

أوّلها: قوله تعالى: **﴿كُلُّ الطعام كان حِلاًّ لِبَني إسرائيل إلاّ ما حَرَّمَ إسرائيلُ علىٰ نَفْسِهِ﴾**[1] فأضاف التحريم إليه.

وثانيها: ما روي من أنّهﷺ لمّا نهى عن التعرّض لنبت مكّة؛ قال له

---

١ ـ آل عمران:٩٣.

العبّاسﷺ: «إلاّ الإذخر يا رسـول الله»، فقالﷺ: «إلاّ الإذخر»[١]، وهذا يدلُّ على إضافة الحكم إلى رأيه.

وثالثها: ما روي من قولهﷺ: «عفوت لكم عن الخيل والرقيق»[٢] فأضافﷺ العفو إلى نفسه دون الوحي.[٣]

فيقال لـه فيما تعلّق به أوّلاً: ليس يمتنع أن يضاف التحريم إليهﷺ وإن كان عن وحي، من حيث كـان مـؤدّياً لـه إلينـا. وقد يضـاف التحـريم ــ أيضاً ــ إلى الكتاب، فيقال: إنّ الكتاب حرّم كذا وكذا، وإن كان الله ـ تعالى ـ حرّمه. ويمكن ـ أيضاً ـ أن يكـون حرّمه بالنذر أو باليمين. وقد قـال قوم: إنّه غير ممتنع أن يكون الله ـ تعـالى ـ كلّفـه الاجتهاد، وأدّاه الاجتهاد إلى تحريمـه، فأضاف التحـريم إليه: وكلُّ واحد من هذه الوجوه يمنع ممّا يتعلّق به مويس.

ويقال له فيما تعلّق بـه ثانياً: من أين لك أنّهﷺ ما كان عـازماً على استثناء الإذخر لـو لم يذكّره العبّـاس به؟ وإذا كـان ذلك جائزاً غير مقطوع على خـلافه؛ سقط استدلالك. وقد يجوز ـ أيضاً ـ أن يكون الله ــ تعالى ـ قد أعلمه بالوحي أنّ العبّاسﷺ قد يقع منـه الاعتراض بذكر الإذخر، وأنّ الصـلاح أن يستثني الإذخر عند قـوله، ولـولا قوله، لكـان الصلاح أن يتعلّق التحـريم به مضمـوماً إلى غيره. ويمكن ـ أيضاً ــ أن يكون الله ـ تعالى ـ أمـره بتحريم ما عدا الاذخر أمـراً جزماً،

---

١. صحيح البخاري:١/ ٣٦، كتاب العلم، و ج٢/ ٩٥، باب الجنائز، و ج٣/ ١٣، كتاب البيوع؛ سنن النسائي:٥/ ٢١١؛ مسند أحمد:١/ ٢٥٣؛ الكافي:٤/ ٢٢٦ح٣؛ من لا يحضره الفقيه:٢/ ٢٤٦برقم ٢٣١٦.

٢. سنن الدارمي:١/ ٣٨٣؛ سنن ابن ماجة:١/ ٥٧٠و ٥٧٩؛ سنن الترمذي:٢/ ٦٦برقم ٦١٦؛ مسند أحمد:١/ ١٢١ و١٣٢ و١٤٦.

٣. ذكـر العـلاّمة الحلّي وجـوهـاً أُخرى احتجّ بها مـويس بن عمران. راجـع نهاية الـوصـول إلى علم الأُصول:٥/ ٢٣١ـ٢٣٦.

وخيّره في الإذخر، فلمّا ذكره العبّاس؛ اختارﷺ استثناءه الّذي قـد جعل إليه إيجاباً لحقّه.

ويقال له فيما تعلّق به ثالثاً: ليس إضافة العفو إليه بدلالة على أنّه قال برأيه، بل لا يمتنع أن يقـول ذلك وهو عن وحـي، كما يقول: «حـرّمتُ» و «حلّلتُ» من حيث كان مؤدّياً للتّحريم والتحليل.

الفصل الثالث:

في القياس والاجتهاد والرأي ما هو؟

وما معاني هذه الألفاظ؟

اعلم أنّ الواجب على من نفى شيئاً أو أثبته أن يبتدئ بذكر حقيقته.

والقياس هو إثبات مثل حكم المقيس عليه للمَقيس.[١]

---

١. وذهب إلى هـذا التعريف الشيخ الطوسي في عـدة الأُصول:٢/ ٦٤٨. وتـوجـد تعاريف أُخـرى للقياس ذكرها جماعة من أعيان الأُصوليين والمتكلّمين نختار منها ما يلي:

١. قال أبو هاشم الجبّائي: القياس حمل الشيء على غيره وإجراء حكمه عليه.

٢. قال القـاضي عبد الجبـار المعتزلي: هـو حمل الشيء على الشيء في بعض أحكامـه لضرب من الشبه.

٣. قال أبـو الحسين البصري: إنّه تحصيل حكم الأصل في الفـرع لاشتباههما في علّـة الحكم عند المجتهد. المعتمد:٢/ ١٩٥.

٤. قال القـاضي أبو بكر الباقـلاني: القياس حمل معلوم على معلوم في إثبـات حكم لهما، أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من حكم أو صفـة أو نفيهما عنه. واختار هذا جمهور الأشـاعرة وأكثرهم، كالغزالي في المستصفى:٢/ ٢٣٦، والرازي في المحصول:٢/ ٢٣٦ وغيرهما. واختار الآمدي منهم في الإحكـام:٣/ ١٣٠ التعريف التـالي: القياس عبـارة عن الاستـواء بين الفرع والأصل في العلـة المستنبطة من حكم الأصل.

وله شروط لابدّ منها، وإن كان الحدّ هو ما ذكرناه: وهو أن يكون الأصل الّذي هو المقيس عليه وحكمه معلومين، ويعلم ـ أيضاً ـ الفرع الّذي هو المقيس، والشبه الّذي لأجله جعل حكم أحدهما حكم صاحبه.

والّذي يدلُّ على صحّة ما ذكرناه أنّه قد يعلم المقيس عليه وحكمه، ويعلم ـ أيضاً ـ الفرع الّذي هو المقيس، والشبه الّذي بينهما، ولا يثبت للفرع مثل حكم الأصل، فلا يكون قائساً. وإذا ثبّت مثل حكم الأصل للفرع؛ كان قائساً. فوضح أنّ القياس ما حدّدناه.

فأمّا قولنا: «إثبات»؛ فإنّه يجري على العلم والاعتقاد والظنّ والخبر، غير أنّه بعرف الشرع مقصور على العلم وما يجري مجرى ذلك من الاعتقاد. والخبر تابع لذلك.

وممّا يجب علمه أنّ حقيقة القياس في العقل والشرع لا تختلف، وإنّما يختلفان في أحكام ترجع إلى العلّة، لأنّ العلّة العقليّة موجبة ومؤثّرة تأثير الإيجاب، والسمعيّة ليست كذلك، عند من أثبت قياساً شرعيّاً؛ بل هي تابعة للدواعي والمصالح المتعلّقة بالاختيار.

والعلّة في القياس العقليّ لا تكون إلّا معلومة، وفي السمعيّ تكون مظنونة، ومتى علمت في العقل تعلُّق الحكم بها لم يحتج في تعليقه عليها إلى دليل مستأنف، وليس كذلك علّة السمعيّ، فإنّها عند أكثرهم ومحقّقيهم لا يكفي في تعليق الحكم بها في كلّ موضع وجدت فيه أن تعلم، بل لابدّ من تعبُّد بالقياس حتّى يعلّق الحكم بها في كلّ موضع.

و ـ أيضاً ـ فعلّة السمعيّ قد تكون مجموع أشياء، وقد تكون مشروطة في كونها علّة، وقد تكون علّة في وقت دون وقت، وعين دون عين والوقت واحد، عند من

أجاز تخصيص العلّة منهم، وقد تكون العلّة الواحدة علّة لأحكام كثيرة، وكلّ هذا يفارق فيه علّة العقل لعلّة الشرع. وإنّما افترقا لما ذكرناه من أنّ العقليّة موجبة، والسمعيّة راجعة إلى الدواعي والمصالح.

فأمّا الاستدلال؛ فهو مشتقٌّ من الدليل، وكلُّ من توصّل بدلالة إلى حكم من الأحكام كان مستدلاً عليه، سواء كان ذلك الدليل نصّاً، أو قياساً، عند من جعل القياس الشرعيّ دلالة في الشرع، فصار قولنا: «استدلالٌ» أعمّ من قولنا: «قياس».

فأمّا الاجتهاد؛ فموضوع في اللُّغة لبذل الوسع والطاقة في الفعل الّذي يلحق في التوصُّل إليه بالمشقّة، كحمل الثقيل وما جرى مجراه، ثمّ استعمل فيما يتوصّل به إلى الأحكام من الأدلّة على وجه يشقُّ.

وفي الفقهاء من فصّل بين القياس والاجتهاد[1]، وجعل القياس ما تعيّن أصله الّذي يقاس عليه، والاجتهاد ما لم يتعيّن فيه أصل يشار إليه، كالاجتهاد في طلب القبلة، وفي قيم المتلفات، وأُروش الجنايات، وفيهم من أدخل القياس في الاجتهاد[2]، وجعل الاجتهاد أعمّ منه. وليس يمتنع أن يكون قولنا: «أهل الاجتهاد» ــ إذا أُطلق ـ محمولاً بالعرف على من عوّل على الظُّنون والأمارات في إثبات الأحكام الشرعيّة، دون من لم يرجع إلاّ إلى الأدلّة والعلوم.

---

١. هذا المصطلح خاص بقائله حيث خصّ القياس بما ورد أصله في الكتاب والسنّة ويقاس عليه ما يشابهه في الملاك، كتحريم الخمر لإسكاره الذي يقاس عليه النبيذ وغيره. وأمّا الاجتهاد فيكون مختصّاً بالشبهات الموضوعية، كالاجتهاد في طلب القبلة. (المشرف)

٢. عبارة: «من أدخل القياس في الاجتهاد» اصطلاح دارج عند من جعل القياس من الأدلة الشرعية فيكون الاجتهاد عبارة عن ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي من أدلّته الشرعية. والمراد من الأدلّة هو الظنون والأمارات دون القطعيات، كما أشار إليه في ذيل كلامه.(المشرف)

فأمّا الرأي؛ فالصحيح عندنا أنّه عبارة عن المذهب والاعتقاد و إن استند إلى الأدلّة، دون الأمارات والظُّنون. والّذي يدلّ على ذلك أنّهم يقولون: فلان يرى القدر، وفلان يرى العدل، والبغداديّون يرون أنّ الأعراض كلّها لا تبقى، والبصريّون يذهبون إلى أنّ فيها ما يبقى، ولو كان الرأي مقصوراً على الظُّنون والأمارات على ما قاله مخالفونا، لما جاز ما ذكرناه. وسنستقصي الكلام في هذا الموضع إذا انتهينا إلى حيث يليق به من هذا الكتاب بعون الله.

الفصل الرابع:

في ذكر اختلاف الناس في القياس

اختلف الناس في القياس الشرعيّ: فمنهم من أحال أن يتعبّد الله ـ تعالى ـ به من طريق العقل، وادّعى أنّه لا يمكن أن يكون طريقاً لمعرفة شيء من الأحكام. وربّما اعتمدوا في إحالته على تعلّقه بالظنّ الّذي يخطئُ ويصيب، أو من حيث يؤدّي إلى تضادّ الأحكام، وتناقضها.

وفيهم من أبطل القياس من حيث لا سبيل إلى العلم بما له ثبت الحكم في الأصل، ولا إلى غلبة الظنّ في ذلك، لفقد دلالة وأمارة تقتضيه.[1]

وفيهم من أجاز التعبُّد به، ونفاه من حيث وقعت الشرعيّات على وجوه لا يسوغ معها القياس ومن هذا الوجه نفى النظّام القياس.[2]

أو من حيث لا يجوز أن يقتصر الله ـ تعالى ـ بالمكلّف على أخفض البيانين

---

١. وهذه الطريقة التي كان ينصرها الشيخ المفيد في التذكرة:٣٨.

٢. نقل أبو الحسين البصري في المعتمد:٢/ ٢٣٠ عن النظّام قوله: إنّ الله عزّ وجلّ قد دلّ بوضع ←

رتبة، مع قدرته على أعلاهما؛ وهذه طريقة بعض أصحاب داود وغيره.[١]

ومنهم من جوّز ورود العبادة به، غير أنّه نفاه من حيث لم يثبت دليل التعبُّد به، أو من حيث ورد بخلافه.

فأمّا من أثبته؛ فإنّهم يختلفون أيضاً: فمنهم من أثبته من طريق العقل، وإن كان هؤلاء شذاذاً.[٢]

ومنهم من أثبته سمعاً، وذهب إلى أنّ العقل لا يدلُّ على ثبوته. وهؤلاء هم المحصّلون من مثبتي القياس.[٣]

والّذي نذهب إليه أنّ القياس محظور في الشريعة استعماله، لأنّ العبادة لم ترد به، وإن كان العقل مجوّزاً ورود العبادة باستعماله.[٤] ونحن نتكلّم على كلّ من خالف ما اخترناه من المذهب.

→ الشريعة على أنّه منعنا من القياس، لأنّه فرّق بين المتفقين وجمع بين المفرّقين، فأباح النظر إلى شعر الأمة الحسناء، وحظر النظر إلى شعر الحرّة وإن كانت شوهاء... وتابعه على هذا الرأي قوم من المعتزلة البغداديين، كجعفر بن حرب وجعفر بن مبشر ويحيى الإسكافي. وذهب أبو عبد الله المغربي والقاساني إلى هذا القول. راجع. التبصرة:٤١٩؛ والإحكام للآمدي:٤/ ٢٠٩، المسألة الأُولى.

١. راجع التبصرة:٤٢٤.

٢. وهو مختار القفّال من أصحاب الشافعي وأبي الحسين البصري. راجع الإحكام للآمدي:٤/ ٢٠٩، المسألة الأُولى.

٣. وهو مذهب أكثر الصحابة والتابعين والفقهاء والمتكلّمين، واختاره الشافعي وأبو حنيفة ومالك وأحمد وأصحابهم. راجع الإحكام للآمدي:٤/ ٢٠٩، المسألة ١؛ ونهاية الوصول إلى علم الأُصول:٣/ ٥١٨.

٤. وإليه ذهب الشيخ الطوسي في عدة الأُصول:٢/ ٦٥٢؛ والعلاّمة الحلّي في نهاية الوصول إلى علم الأُصول:٣/ ٥١٩. وأمّا الشيخ المفيد فقد قال في التذكرة بأُصول الفقه:٣٨: فأمّا القياس والرأي

←

الفصل الخامس:

في جواز التعبُّد بالقياس

اعلم أنّا إذا بيّنّا أنّ القياس الشرعي يمكن أن يكون طريقاً إلى معرفة الأحكام الشرعيّة، فقد جرى القياس مجرى الأدلّة الشرعيّة كلّها من نصّ وغيره، فمن منع ـ مع ثبوت ذلك ـ من أن يـدلّ الله ـ تعالى ـ به، كما يدلُّ بـالنصّ على الأحكام؛ فهو مقترح لا يلتفت إلى خلافه.

والّذي يدلّ على صحّة معرفة الأحكام به أنّه لا فرق في صحّة معرفتنا بتحريم النبيذ المسكر بين أن ينصّ الله ـ تعالى ـ على تحريم كلّ مسكر، وبين أن ينصّ على تحريم الخمـر بعينها، ثمّ ينصّ على أنّ العلّـة في تحريمهـا شدّتها، ولا فـرق بين أن ينصّ على العلّة، وبين أن يدلّنا بدليـل غير النصّ على أنّه حرّم الخمر لشدّتها، أو ينصب لنا أمـارة يغلب عندهـا في ظنوننـا أنّ تحريم الخمر لهذه العلّـة، مع إيجابه القياس علينا في هذه الوجوه كلّها، لأنّ كلّ طـريق منها يوصل إلى المعرفة بتحريم النبيذ المسكر، فدافع جواز العبادة بأحدها كدافع جواز ورودها بباقيها.

وفي العقليّات مثال لذلك، لأنّه لا فرق في العلم بوجوب تجنّب سلوك بعض الطريق بين أن يعلم أنّ فيه سبعاً مشـاهدة، وبين أن يعلم بخبر يوجب العلم، أو

→ فإنّهما عندنا في الشريعة ساقطان لا يثمران علماً، ولا يخصّان عامّاً، ولا يعمّان خاصاً، ولا يدلاّن على حقيقة. وقد شرح الشريف المرتضى استدلال الشيخ المفيد على إبطـال القياس شرحاً وافياً، وذكر أنّ لهذه الطريقة بعض القوة. راجع ص ٤٦٨ـ ٤٦٩ من هذا الكتاب.

بخبر يقتضي غلبة الظنّ، ولا فصل بين جميع ذلك في الحكم الّذي ذكرناه، وبين أن ينصّ لنا على صفة الطريق الّذي فيه السبُع، أو ينصب لنا أمارة على تلك الصفة.

[في إبطال قول من أحال القياس لتعلّقه بالظن]

فأمّا من أحال القياس لتعلّقه بالظنّ الذي يخطئُ ويصيب؛ فالّذي يبطل قوله أنّ كثيراً من الأحكام العقليّة والشرعيّة تابعة للظُّنون، ومثاله في العقل علمنا بحسن التجارة عند ظنّ الربح، وقبحها عند ظنّ الخسران، وقبح سلوك الطريق عند ظنّنا أنّ فيه سبعاً، أو ما جرى مجراه من المضارّ، ووجوب النظر في معرفة الله ـ تعالى ـ عند دعاء الداعي، أو خطور الخاطر الّذي يحصل عنده الظنّ أو الخوف. ووجوب معرفة الرُّسلﷺ والنظر في معجزاتهم يجري على هذا الوجه أيضاً.

فأمّا تعلّق الأحكام الشرعيّة بالظنّ؛ فأكثر من أن يحصى، نحو وجوب التوجّه إلى القبلة عند الظنّ أنّها في جهة مخصوصة، وتقدير النفقات، وأُروش الجنايات، وقيم المتلفات، والعمل بقول الشاهدين.

وممّا يجب علمه أنّ الظنّ وإن كان طريقاً إلى العلم بوجوب أحكام، على نحو ما ذكرناه، وتساوى من هذا الوجه الظنّ والعلم، لأنّه لا فصل بين أن يظنّ جهة القبلة، أو يعلمها في وجوب التوجّه . وكذلك لا فصل بين أن يظنّ الخسران في التجارة، أو يعلمه في قبحها؛ فإنّه لا يساوي الظنّ العلم من وجوه أُخر، ولا يقوم فيها مقامه، لأنّ الفعل الّذي يلزم المكلّف فعله لابدّ أن يكون معلوماً له أو في حكم المعلوم، بأن يكون متمكّناً من العلم به، أو يكون سببه معلوماً، إذا تعذّر العلم به بعينه. ولابدّ ـ أيضاً ـ من أن يعلم وجوبه ووجه وجوبه، إمّا على جملة، أو على تفصيل.

والظنّ في كلّ هذه الوجوه لا يقوم مقام العلم: لأنّه متى لم يكن عالماً بجميع ما ذكرناه، أو متمكّناً من العلم به، لم تكن علّتـه مزاحة فيما تُعبّد به، وجرى مجرى أن لا يكون قادراً، لأنّه متى لم يعلم الفعل، ويميّزه من غيره، لم يتمكّن من القصد إليـه بعينـه، وبالظـنّ لا تتميّز الأشيـاء وإنّما تتميّـز بـالعلم، ومتى لم يكن عـالماً بوجوب الفعل؛ كان مجوّزاً كونه غير واجب، فيكون ـ متى أقدم عليه ـ مقدماً على ما لا يأمن كونه قبيحاً، والإقدام على ذلك يجري مجرى الإقدام على ما يعلمه قبيحاً في القبح. ومتى علمه واجباً؛ فلابدّ من أن يعلم وجه وجوبه على جملة أو تفصيل، لأنّه لو كان ظانّاً لوجه وجوبـه، لكان مجوّزاً انتفاء وجه الوجوب عنه، فيعود الأمر إلى تجويز كونه غير واجب.

وفي تأمّل هذه الجملة بطلان قول من أنكر تعلّق الأحكام بالظُّنون.

ومن توهّم على من سلك هذه الطـريقة أنّه قد أثبت الأحكام بـالظُّنون؛ فهو متعـدّ، لأنّ الأحكام لا تكـون إلاّ معلومـة، ولا تثبت إلاّ من طـريق العلم، إلاّ أنّ الطريق إليهـا قد يكون العلم تارة، والظـنّ أُخرى، لأنّنا إذا ظننّا في طـريق سبعاً؛ وجب علينا تجنُّب سلوكه بالحكم الّذي هو قبح السُّلوك، ووجوب التجنُّب معلوم لا مظنون، وإن كان الطريق إليه هو الظنّ، ومتعلّق الظنّ هاهنا غير متعلّق العلم لأنّ الظنّ تعلّق بكـون السبـع في الطـريق، والعلم تعلّق بقبح سلــوك الطـريق. فالقول في العلم بوجوب التوجّـه إلى جهة القبلة عند الظنّ بأنّها في بعض الجهات يجري على ما ذكرناه، فيكون فيه الحكم معلوماً، وإن كان الطريق إليه مظنوناً.

فأمّا من أحال القياس من حيث يـؤدّي إلى تضادّ الأحكام؛ فشبهته أن يقول: إذا كان للفرع شبه بأصل محرّم وشبه بأصل محلّل؛ فلابدّ على مذهب أهل القياس من ردّه إليهما معاً، وهذا يؤدّي في العين الواحدة إلى أن تكون محرّمة محلّلة.

ولمن أثبت القياس أن يقول في جواب ذلك: إن كان الفرع مشبهاً لأصل محلّل وأصل محرم عند اثنين؛ لزم كلّ واحد منهما ما أدّاه اجتهاده إليه، فيلزم التحريم من أشبه عنده الأصل المحرّم، والتحليل عند من أشبه عنده الأصل المحلّل، ولا تضادّ في ذلك. وإن أشبه الأصلين المختلفين عند مكلّف واحد؛ فهو عند كثير منهم مخيّر بين الأمرين ، فأيُّهما اختار، لزمه كما نقول كلّنا في الكفّارات الثلاث، فلا تضاد ـ أيضاً ـ في ذلك. وعند قوم منهم أنّه لابدّ في هذا الموضع من ترجيح يقتضي حمل الفرع على أحد الأصلين دون الآخر.

[الرد على من أبطل القياس من جهة عدم الطريق إلى غلبة الظن في الشريعة]

فأمّا من أبطل القياس من حيث لا طريق إلى غلبة الظنّ في الشريعة[1]؛ فإنّه يعتمد على أن يقول: قد علمنا أنّ القياس لابدّ فيه من حمل فرع على أصل بعلّة وشبه، والعلّة الّتي يتعلّق الحكم بها في الأصل لا تخلو من أن يكون الطريق إلى إثبات كونها علّة العلم أو الظنّ، والعلم لا مدخل له في هذا الباب.

والمحصّلون من مثبتي القياس في الشرع يجعلون العلّة المستخرجة هاهنا تابعة للظنّ، وإنّما يجعلها معلومة من اعتقد أنّ على العلل الشرعيّة أدلّة توصل إلى العلم كالعقليّات، وقول هذه الفرقة واضح البطلان: فإن كانت العلّة تثبت علّة بالظنّ؛ فقد علمنا أنّ الظنّ لابدّ له من أمارة، وإلاّ كان مبتدأ لا حكم له، وليس في الشرع أمارة على أنّ التحريم في الأصل المحرّم إنّما كان لبعض صفاته، فكيف يصحّ أن يظنّ ذلك.

وليس يشبه هذا ظنّ الربح أو الخسران، والنجاة أو الهلكة، وأنّ القبلة في جهة مخصوصة، وغلبة الظنّ في قيم المتلفات وأُروش الجنايات، لأنّ ذلك كلّه يستند إلى

---

١. وهي الطريقة التي حكيت عن الشيخ المفيد، كما أشرنا إليه في ص ٤٦٤، الهامش رقم٤.

عادات وتجارب وأمارات معلومة متقرّرة، ولهذا نجد من لم يتّجر قطُّ ولم يخبره مخبرٌ عن أحوال التجارة لا يصحّ أن يظنّ فيها ربحاً ولا خسراناً، وكذلك من لم يسافر ولم يخبر عن الطريق لا يظنّ نجاة ولا عطباً، ومن لم يعرف العادة في القيم ولم يمارسها لا يظنّ ـ أيضاً ـ فيها شيئاً، وجميع ما يغلب في الظُّنون متى تأمّلته؛ وجدته مستنداً إلى ما ذكرناه، ممّا لا يصحّ دخوله في الشرعيّات.

ولأجل قوّة هذه الطريقة ذهب قوم من أهل القياس إلى أنّ العلل الشرعيّة لا تكون إلاّ منصوصاً عليها: إمّا صريحاً، أو تنبيهاً.[1] ونزل قوم منهم رتبة، فقالوا: إنّها لا تثبت إلاّ بأدلّة شرعيّة.

ومن طعن على القياس من هذه الجهة الّتي بسطناها، لابدّ من أن يكون مجوّزاً للعبادة به، ومعرفة الأحكام من جهته، لو حصل الظنّ الّذي منع من حصوله. ولابدّ ـ أيضاً ـ من أن يقول : إنّ الله ـ تعالى ـ لو نصّ على العلّة، أو أمر الرسولﷺ بالنصّ عليها ، ثمّ تعبّدنا بالقياس؛ لوجب حمل الفروع على الأُصول.

بل الذاهب إلى هذه الطريقة ربما يقول: لو نصّ الله ـ تعالىٰ ـ على العلّة في تحريم الخمر، وصرّح بأنّها الشدّة المطربة؛ لوجب حمل ما فيه هذه العلّة عليها، وإن لم يتعبّد بالقياس، ويجري عنده مجرى أن ينصّ على تحريم كلّ شديد.

وهذا غير صحيح، لأنّ العلل الشرعيّة إنّما تنبئُ عن الدواعي إلى الفعل، أو عن وجه المصلحة فيه. وقد يشترك الشيئان في صفة واحدة، وتكون في أحدهما داعيةٌ إلى فعله، دون الآخر، مع ثبوتها فيه، وقد يكون مثل المصلحة مفسدة، وقد

---

١. هذا الشرط ذكره بعض الشافعية وبعض الحنفية، وهو مذهب المالكية، وعلّلوا لهذا الشرط بأنّ المقصود من الوصف المعلّل به إثبات الحكم في الفرع، ومتى كان خفيّاً في الأصل فإنّه لا يمكن إثبات الحكم به في الفرع. راجع: مباحث العلّة في القياس:٢٠٣.

يدعو الشيء إلى غيره في حال دون حال، وعلى وجه دون وجه، وقدر منه دون قدر، وهذا باب في الدواعي معروف، ولهذا جاز أن يعطى لوجه الإحسان فقير دون فقير، ودرهم دون درهم، وفي حال دون أُخرى، وإن كان فيما لم نفعله الوجه الّذي لأجله فعلنا بعينه، وإذا صحّت هذه الجملة؛ لم يكن في النصّ على العلّة ما يوجب التخطّي والقياس، وجرى النصّ على العلّة مجرى النصّ على الحكم في قصره على موضعه.

وليس لأحد أن يقول: إذا لم يوجب النصّ على العلّة التخطّي، كان عبثاً، وذلك أنّه يفيدنا ما لم نكن نعلمه لولاه، وهو ما له كان هذا الفعل المعين مصلحة.

وفي الناس من فصّل بين داعي الفعل وداعي الترك: فقال: إذا كان النصُّ على علّة الفعل لم يجب القياس إلاّ بدليل مستأنف، وإن كان وارداً بعلّة الترك، وجب التخطّي من غير دليل مستأنف. وفصّل بين الأمرين بأنّ ما له يترك أحدنا الفعل له يترك غيره إذا شاركه فيه، لأنّه لا يجوز أن يترك أكل السُّكّر لحلاوته ويأكل شيئاً حلواً، ولا يجب مثل هذا في الفعل، لأنّه قد يفعل الفعل لأمر يثبت في غيره، وإن لم يكن فاعلاً له.

وهذا صحيح متى كان النصّ الوارد بالعلّة كاشفاً عن الداعي ووجه المصلحة أو عن الداعي فقط، فأمّا إن كان مختصّاً بوجه المصلحة؛ لم يجب ذلك، لأنّ الدواعي قد تتّفق وتختلف وجوه المصالح، وتختلف الدواعي مع اتّفاق وجوه المصالح.

ويقال لمن أفسد القياس بالطريقة الّتي حكيناها، من أنّه لا سبيل إلى غلبة الظنّ: قد بيّنتم استناد الظُّنون إلى العادات والتجارب، وذكرتم أنّ الشرع لا يتمُّ

ذلك فيه، فلم أنكرتم أن تحصل فيه طـريقة يحصل عندها الظنّ وإن لم تكن عادة ولا تجربة؟! بل يجري في حصول الظنّ عندها مجرى مـاذكرتم، وهذا مثل أن نجد العين المسمّاة خمراً تحصل على صفـات كثيرة، فتكـون مبــاحـة غير محرّمـة، فمتى وجدت فيها الشـدّة المطربة، حرمت، ومتى خرجـت من الشدّة بأن تنقلب خلاً، حلّت، فيغلب على الظنّ عند ذلك بأنّ العلّـة هي الشدّة، لأنّ الّذي ذكرنـاها من حالها أمارة قويّة على كونها علّـة، فمتى انضم إلى هذا الظنّ التعبُّد بالقياس، وأن يحمل ما حصل فيه علّة التحريـم من الفروع على الأُصول، ساغ القياس، وصحّ، ولم يمنع منه مانع.

وهكذا ــ أيضاً ـ إذا رأينـا بعض صفات الأصل هـو المؤثّر في الحكم المعلّل دون غيره، كانت بأن تجعل علّة أولى من غيرها، وقوي الظنّ بأنّها العلّة.

ومثال ذلـك: أنّا إذا أردنـا أن نعلّل ولاية المرأة على نفسهـا، وملكها لأمـرها، ووجدنـا بلوغها هو المؤثّـر في هذا الحكم، مع سلامة أحـوالها في الحرّيّة والعقل، دون كونها مزوّجة، لأنّ التزويج متى اعتبرت حاله لم يوجد له تأثير في باب الولاية، وما يرجع إليها، وللبلوغ التأثير القويّ فيها؛ جعلناه العلّة، دون التزويج.

ويكفي أن يقال لسالكي هذه الطريقة: لم زعمتم أنّ الظنّ إذا استند في بعض المواضع إلى عـادة، فإنّه لا يقع في كلّ مـوضع إلاّ على هذا الـوجه، وأنّ العـادة لا يقوم مقامها غيرها؟! فلا يجدون معتمداً.

ويمكن أن يقال لهم: خبّرونا عمّن ابتـدأه الله كاملاً عـاقلاً في بعض الدور، ومعه صاحب لـه جالس عنده، وهو لا يعرف العـادات، ولا سمع الإخبار عنها، إلاّ أنّـه وجد صـاحبـه الجالس معه متى دخل إليـه واحـدٌ مخصوص من النـاس انصرف، وخرج عن الدار، وهو مع دخول غيره مـن الناس كلّهم لا يفارق مكانه،

أليس هذا مع عقله وكماله يصحّ أن يقوى في ظنّـه أنّ علّة خروج صاحبه إنّما هي دخول ذلك الرجل؟

فإن امتنعـوا من أن يغلب في ظنّه مـا ذكـرناه، طـولبـوا بما له يمنع منـه، ولن يجدوه.

وإن أجازوه؛ بطل عليهم ذكـر العادات والتجارب في باب الظُّنـون، وقيل ما تنكرون من أن تكون هذه حالة الظنّ في الشرع؟!

فأمّـا طعن مثبتي القيـاس على هـذه الطـريقـة، وتصحيحهم غلبـة الظنّ في الشريعة بقولهم: «إنّـا وجدنا أهل القياس والاجتهـاد مع كثرتهم وتديُّنهم يخبرون عن أنفسهم بالظُّنـون، ويعملون عليهـا، ومثل هؤلاء أو طـائفة منهم لا يجوز أن يكذبوا على نفوسهـم» فليس بمعتمـد، لأنّ لمن نفى الظنّ أن يقول: لست أُكذّب هؤلاء المجتهـدين في أنّهم يجدون أنفسهم على اعتقاد ما، وإنّما أُكـذّبهم في قولهم: إنّه ظنّ، وواقع عن أمارة. والعلم بـالفرق بين الاعتقاد المبتدأ، وبين العلم والظنّ، ليس بضرورة. فكأنّ القـوم سبقـوا إلى اعتقـادات ليسـت ظنـونـاً ودخلت عليهم الشُّبهة، فاعتقدوا أنّ لها أحكام الظُّنون، وإن لم تكن كذلك.

على أنّ هذا يـرجع عليهم ممّن يدّعـي من أهل القياس أنّ على الأحكـام أدلّة توجب العلم.

فيقال لهم: كيف يصحّ على هؤلاء مع كثـرتهم وتديُّن أكثرهـم أن يـدّعوا أنّهم عالمون، ويخبرون عن نفوسهم بسكونها إلى ما علمـوه؟! وهـم ـ مع ذلك ـ كاذبون. وهكـذا السُّـؤال عليهم في أُصـول الـديانـات إذا ادّعى المخـالفـون فيهـا العلم بمـذاهبهم، وسكون نفـوسهم؟ فـلابدّ لهم في الجواب ممّـا ذكـرناه من أنّ القـوم لم يكذبوا في أنّهم معتقدون، وإنّما غلطوا في نسبة اعتقاداتهم إلى أنّها علوم.

[في الجواب عن طريقة النظّام ومن تابعه في إبطال القياس]

وأمّا طريقة النظّام ومن تابعه في إبطال القياس؛ فاعتمادهم على أنّ الشرعيّات وقعت على وجوه لا يمكن معها دخول القياس، لأنّه ورد باختلاف المتّفقين، واتّفاق المختلفين، كإيجاب القضاء على الحائض في الصوم، وإسقاطه عنها في الصلاة، وهي آكد من الصوم، وإيجابه على المسافر القضاء في الصوم، وإسقاطه عنه فيما قصّر من الصلاة، وإيجاب الغسل بخروج الولد والمنيّ، وهما أنظف من البول والغائط اللّذين يوجبان الطهارة الصُّغرى، وإباحة النظر إلى محاسن الأمة الحسناء، وحظر ذلك من الحرّة، وإن كانت شوهاء.

والّذي ذكروه غير صحيح، لأنّ لمثبت القياس أن يقول: إنّ إطلاق القول بأنّ المتفقين لا يختلفان، والمختلفين لا يتّفقان غير صحيح.

والصواب أن نقول: إنّ المتّفقين لا يختلفان في الحكم الّذي يقتضيه اتّفاقهما، وكذلك المختلفان لا يتّفقان في الحكم الّذي يقتضيه اختلافهما، لأنّ المعتبر في ذلك هو الأسباب والعلل، والأحكام الّتي يجب اتّفاق المتّفقات فيها واختلاف المختلفات هي الراجعة إلى صفات الذات، وإنّما وجب ذلك فيها، لأنّ المتّفقين قد اشتركا في سبب الحكم وعلّته والمختلفين قد افترقا في ذلك. فأمّا إذا لم يكن الحكم راجعاً إلى الذات؛ فهو موقوف على الدلالة، فإن اتّفق المختلفان في علّته وسببه؛ اتّفقا فيه، وإن اختلف المتّفقان فيهما اختلفا فيه.

وعلى هذا ليس بمنكر أن يكون الحيض وإن كان سبباً لسقوط الصلاة والصوم معاً، واتّفقا في ذلك، أن يختلفا في حكم آخر يوجب في أحدها الإعادة، ولا يوجبها في الآخر، فيكون الاختلاف من وجه، والاتّفاق من آخر، وقد زال التناقض، لأنّ القضاء إذا اختصّ بعلّة غير علّة السُّقوط ، لم يكن باتّفاقهما في علّة السُّقوط معتبر.

وفي العقل لـذلك مثـال، لأنّـا نعلم أنّ النفع المحض إذا حصل في الفعل، اقتضى حسنه، وقد يحصل في الكذب النفع، فـلا يكون إلاّ قبيحاً، لأنّ وجه قبحه هو كـونه كذبـاً، فصار اتّفاق الكـذب مع غيره من الأفعال في النفع لا يمنع من اختلافهما في القبح، لأنّ ما اختلفا فيه غير ما اتّفقا من أجله.

فإن كان مـا أورده النظّام مانعـاً من قياس الشرع، وجب أن يكون مـانعاً من قياس العقل.

على أنّه قد اعترف بورود النُّصوص باتّفاق المختلفين، واختلاف المتّفقَين، ولم يلزمه التناقض فيهما؛ فألاّ سوّغ القياس، واعتذر له بعذره للنُّصوص؟!

وليس لـه أن يقول: إنّنـي لم أوجب التناقض في الأحكـام، فيلـزمني ذلك في النُّصوص، وإنّما منعت وحالها هذه من التطرّق إليها بالقياس.

وذلك أنّه غير ممتنع ذلك إذا نصب الله ـ تعالى ـ أمارة لقضاء الصوم توجبه، وأخلى قضاء الصلاة من تلك الأمارة.

على أنّ للقوم أن يقولـوا: إنّا لا نثبت القياس في كلّ حكم، وعلى كلّ أصل، وإنّما نثبتـه بحيث يسوغ، ويصحّ، وأكثـر ما يقتضيـه مـا أوردته ممّـا هو بخـلاف القياس أن يمنع فيـه من دخول القياس فيه، وليس إذا امتنع القيـاس في موضع، يجب امتناعه في كلّ مكان.

[في رد من نفى القياس من جهة أنّه اقتصار على أدون البيانين رتبة]

فأمّـا من نفـى القيـاس من جهـة أنّ الحكيم ــــ تعـالى ــ لا يجوز أن يقتصر بالمكلّف على أدون البيانين رتبة، وأنّ النصوص أبلغ في البيان.[1]

فالـردّ عليه أن يقـال له: في كـلامك هذا اعتراف بأنّ القيـاس يوصـل به إلى

---

١. وهي مقولة أصحاب الظاهر، كداود وغيره كما مرّ.

معرفة الأحكـام، لأنّه لا يجوز أن يقول هذا أخفض رتبـة إلاّ والتبيين يقع به، وإذا ثبت ذلك؛ فما الّـذي يمنع من العبادة بـه، وإن كـان دون غيره رتبة في البيـان، لما يعلم الله ـ تعالى ـ من المصلحة به، وأنّـه إذا توصّل إلى الحكم به، ولحقته مشقّة في طريقه؛ كان أقرب إلى فعل الواجب عليه.

وبعد؛ فـإنّه يلزم على ذلك أن يكـون العلم في جميع التكليف ضروريّـاً، لأنّه أقوى في البيان من المكتسب.

ومن يعتمـد على هذه الطـريقـة لابدّ لـه من المنـاقضة، لأنّـه تعلّق كثيراً من الأحكام الشرعيّـة بالظّنـون، نحو الاجتهـاد في القبلة، وتقـدير النفقـات، وأُروش الجنايات، و ما لا يحصى كثرة.

وربما تعلّق نافي القيـاس بأن يقول: لـو جازت العبـادة بالقيـاس في الفروع، لجازت في الأُصول.

والجواب عن ذلك أنّـه غير ممتنع أن يتعبّد في الأُصـول بـالقياس، إذا كـانت هناك أُصول يقاس عليها، ويردُّ إليها، فلا فرق بين الأمرين.

ثمّ يلزمون أنّـه إذا جاز أن يتعبّدنا بـالاجتهاد في القبلة، وهناك قبلـة مشاهدة معلومة، فألاّ جازت العبادة ولا قبلة؟! وكذلك القول في العبادة بتقدير النفقات، وقيم المتلفات، إذا جازت مع المعرفة بالعادات، فألاّ جاز مع فقدها؟!

وتحصيل هذا السؤال أنّه إذا أجزتم التعبُّد بالقياس وهو ممكن لوجود الأمارة، فجوّزوه مع فقد الإمكان.

وربما ألزمونا قيـاساً على العبادة بالقياس، وهي تابعـة للمصالح، الإخبار بما يكـون في المستقبل بالقيـاس، ويقـولون: كما أنّ الخبر لا يحسـن إلاّ مع الثقة بأنّـه صدق؛ فكذلك تكليف الفعل لا يحسن إلاّ مع الثقة بأنّه مصلحة.

والجواب عن ذلك: أنّ الله ـ تعالى ـ لـو نصب للخبر الصدق أمارة، لجاز أن يكلّف ذلك. ولهذا جاز من القائس ـ عند من أثبت القياس ـ أن يخبر عن وجوب الفعل ولا طريق له إلاّ القياس.

و ـــ أيضاً ـــ فإنّ للظنّ مـدخلاً في وجـوب الفعل وقبحـه، فجاز القـول بأنّ الاجتهاد يؤدّي إليه، وليس للظّنّ مدخل في حسن الخبر في موضع من المواضع.

وربما قالوا: إذا كـان بعض المصالح لا يعلم إلاّ بـالنصّ؛ فكـذلك الجميع، لأنّ ما يعلم جليّه من طريق به يعلم خفيّه كالمدركات.

والجواب عن ذلـك: أنّ بـالنصّ يعـرف جميع الأحكـام، لكن على وجهين مختلفين: أحدهما الظاهر والصريح، والآخر الاستدلال كما أنّ العقليّات تنقسم إلى علم ضروريّ ومكتسب ومستـدلّ عليـه، والجميع معلـوم بـالعقـل، والأمـر في المدركات بالضدّ ممّـا قالوه، فإنّ بعضها قد يعلم بالإدراك، وبعضهـا بالإخبار: إمّا بقول الرسول، أو بالتواتر. وقد يعلم جليُّ المدركات بالإدراك، وخفيُّها لا يعلم به، إذا لم يقو البصر على تمييزه.

وربما قالوا: لو تعلّق بعض الأحكام بعلّـة؛ لجرت مجرى علل العقل، فكانت لا توجد إلاّ موجبة قبل الشرع وبعده.

والجواب: أنّ علل الشرع مفارقـة لعلل العقل، لأنّ علّة الشرع تتبـع الدواعي والمصالح، وقد تختلف الأحوال فيها، وليس كذلك ما هو موجب من علل العقل وإنّما سمّيت علّة، لأنّ الله ـ تعالى ـ علّق الحكم بها؛ كما فعل مثل ذلك في الاسم، فكما أنّ الاسم لا يتبعـه الحكم قبل الشرع وإن كـان موجـوداً، ولا يخرج من تعلّق الحكم به، فكذلك العلّة الشرعيّة.

الفصل السادس:

في نفي ورود العبادة بالقياس

اعلم أنّ العبادة بذلك لو وقعت، لكان عليها دليل شرعيٌّ كسائر العبادات الشرعيّة، وإذا كنّا قد تأملنا أدلّة الشرع، فلم نعثر على ما هو دلالة على هذا الموضع؛ وجب نفي العبادة به. وسنتكلّم على شبه المخالفين،وما ادّعوه من الطرق في ذلك، ليصحّ ما نفيناه من ثبوت دلالة عليه. وقد اعتمدنا على مثل هذه الطريقة في نفي العبادة بأخبار الآحاد، فيما مضى من هذا الكتاب.

ويمكن أن يستدلّ على نفي العبادة بالقياس ــ أيضاً ــ بإجماع الإماميّة على نفيه وإبطاله في الشريعة، وقد بيّنّا أنّ في إجماعهم الحجّة.[1]

وليس يجوز أن يعتمد في إبطال القياس على ظواهر من الكتاب تقتضي إبطال القول بغير علم: مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾[2]، و﴿أَنْ تَقُولُوا عَلَى اللهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾[3]، لأنّ من ذهب إلى القياس يسند قوله إلى علم،

---

١. إنّ أقوى ما اعتمد في نفي العبادة بالقياس هو إجماع الطائفة المحقّة، وقد ثبت أنّ إجماعهم حجّة، لأنّه يشتمل على قول معصوم لا يجوز عيه الخطأ. وليس لأحد أن يُعارض هذا الإجماع لمن يذهب إلى مذهب الزيدية والمعتزلة، من أهل البيت عليهم السلام وقال مع ذلك بالقياس، لأنّ هؤلاء لا اعتبار بمثلهم، لأنّ من خالف في الأُصول الخلاف الذي يوجب التكفير أو التفسيق لا يدخل قوله في جملة مَن يُعتبر إجماعهم ويجعله حجة، لأنّ كلّ من علمنا أنّه ليس بإمام فإنّا لا نعتدّ بخلافه ونرجع إلى الفرقة الأُخرى التي نعلم كون الإمام المعصوم في جملتهم. راجع: عدة الأُصول: ٢/ ٦٦٦ـ٦٦٧.

٢. الإسراء:٤٦. ٣. البقرة:١٦٩.

وهو دليل العبادة بالقياس. وإنّما يجعل الطريق إلى هذا العلم الظنّ، وقد مضى الكلام في ذلك.

وكذلك لا يجوز الاستدلال بقوله تعالى: ﴿لاْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَي اللهِ وَرَسُولِهِ﴾[1]، لأنّ للقوم أن يقولوا: إنّ القياس إذا قيل به بالدليل، بطل أن يكون تقدُّماً بين يدي الله ورسوله، وصار كالنصّ.

وكذلك إن تعلّقوا بقوله تعالى: ﴿مَا فَرَّطْنا فِي الْكِتابِ مِنْ شَيْءٍ﴾[2] وما أشبه ذلك من الآيات، فالكلام عليه أنّ القياس إذا دلّ الله ـ تعالى ـ عليه، فقد دخل في جملة ما بُيّن في الكتاب، ولم يقع فيه تفريط.

[في الكلام على من أثبت القياس من طريق العقل]

فأمّا من أثبت القياس من طريق العقل؛ فالكلام عليه أنّ الفعل الواجب لابدّ من كونه على صفة لها وجب، لأنّه لو لم يكن كذلك لم يكن بالوجوب أولى من غيره. وينقسم ماله يجب إلى قسمين:

أحدهما: صفة تخصّه ولا تتعدّاه، كنحو ردّ الوديعة، والإنصاف، وشكر النعمة.

والآخر: أن يكون وجوبه لتعلّقه بغيره على جهة اللُّطف، نحو أن يختار المكلّف عنده واجباً، أو ينتهي عن قبيح، وليس يكون كذلك إلاّ بأن يختصّ في نفسه بصفة تدعو إلى اختيار ما يختاره عنده.

وهذا القسم على ضربين: **أحدهما**: يعلم بالعقل كوجوب معرفة الله، لأنّ جهة وجوبها متقرّرة في العقل، وهو إنّما يكون عندها أقرب من فعل الواجب، والانتهاء عن القبيح. وكعلمنا ـ أيضاً ـ بأنّ الرسول ﷺ لا يجوز أن يكون على أحوال تنفّر

---

١. الحجرات: ١.

٢. الأنعام: ٣٨.

عن القبول منه نحو الفسق والأفعال الدنيّة المستخفّة ومثل ما يلحقه بالمعرفة من وجوب الرئاسة لكونها لطفاً، لأنّه مستقرّ في العقول أنّ الناس في الجملة لا يجوز أن يكونوا مع فقد الرُّؤساء في باب الصلاح والفساد على ما يكونون عليه مع وجودهم.

والضرب الثاني: لا يعلم إلاّ بالسمع، لفقد الطريق إليه من جهة العقل، وهو جميع الشرعيّات.

والسمع الّذي به يعلم وجوب ذلك قد يرد تارة بوجه الوجوب، فيعلم عنده الوجوب، وتارة يرد بالوجوب، فيعلم عنده وجه الوجوب، وأحد الأمرين يقوم مقام الآخر في العلم بالوجوب، إلاّ أنّه إذا ورد بوجوبه لم يعلم وجه الوجوب إلاّ على جهة الجملة، وإن ورد بوجه وجوبه مفصّلاً، أو مجملاً؛ عرفنا وجوبه مفصّلاً، لأنّ العلم بوجوبه لابدّ فيه من التفصيل لتُزاح علّة المكلّف في الإقدام على الفعل.

والعلم بوجه الوجوب قد يكون مجملاً ومفصّلاً، ويقوم أحد الأمرين مقام الآخر. فإذا قال الله ـ تعالى ـ : ﴿**إِنَّ الصَّلاةَ تَنْهىٰ عَنِ الْفَحْشاءِ وَالْمُنْكَرِ**﴾[1] ولم يوجبها بغير ذلك، علمنا وجوبها، ولو نصّ على وجوبها بلفظ الإيجاب؛ لعلمنا في الجملة أنّها تنهى عن قبيح، أو تدعو إلى واجب.

فأمّا ما له قلنا: إنّا إذا علمنا وجوب الفعل علمنا وجه وجوبه، وإذا علمنا وجه الوجوب علمناه واجباً؛ فهو أنّ من علم الفعل ردّاً للوديعة مع المطالبة، علم وجوبه؛ ومتى لم يعلم ذلك، لم يعلم وجوبه. وكذلك متى علم الفعل ظلماً، علم قبحه، فإن شكّ في كونه ظلماً؛ لم يعلم القبح، وكما وجب ذلك؛ فهكذا ـ أيضاً ـ متى علم كون الفعل الّذي هو ردّ الوديعة واجباً؛ علمه ردّاً للوديعة فتعلّق كلّ

---

١. العنكبوت: ٤٥.

واحد من العلمين بصاحبه كتّعلّق صاحبه به.

فإن قيل: من أين قلتم: إنّ الواجبات في الشرع لا تجب إلاّ لكونها ألطافاً؟ ثمّ من أين قلتم: إنّ ذلك لا يعلم من حالها إلاّ بالسمع؟

قلنا: لأنّ وجوبها إذا ثبت، وكـان لابدّ من وجـه، لم يخل من القسمين اللّذين قـدّمنـاهما، وهما إمّـا صفـة تخصّ الفعل، ولا تتعـدّاه، أو لتعلّقـه بغيره على وجـه اللُّطف.

وليس يجوز في الشرعيّات الوجه الأوّل، لأنّها لـو وجبت لصفة تخصُّها؛ لجرت مجرى ردّ الوديعة في أنّـه وجه الوجوب، ولـوجب أن يعلم على تلك الصفة ويعلم وجوبها متى علمناها، لأنّه لا يصحّ أن يجب لصفة تختصُّ بها، ولا يصحّ أن يعلم عليهـا، ولا يصحّ ـ أيضـاً ـ أن يعلم عليهـا[1] ولا يعلم وجـوبها. وقـد علمنـا أنّ الصلاة وسـائر الشرعيّات تعلم بالعقل صفاتها، وإن لم يعلم وجـوبها؛ فدلّ ذلك على بطلان القسم الأوّل، ولم يبق إلاّ الثاني.

فإذا ثبت أنّها تجب لـلألطـاف، ولم يكـن في العقل دليل على أنّ وقـوع بعض الأفعال منّا نختار عنده فعلاً آخـر، لأنّ العقل لا يدلُّ على ما يختاره الإنسان أو لا يختاره، ولأنّ دلالة العقل ـ أيضاً ـ طريقتها واحدة، ولن يصحّ أن تدلّ على الشيء ونفيـه، والحكم وضـدّه، كما نـراه في الشرائع من اختـلاف المكلّفين، والنـاسخ والمنسوخ؛ فلم يبق إلاّ أنّ الطريق إليها السمع. ولولا ما ذكرناه لما احتيج في معرفة المصالح الشرعيّة إلى بعثة الأنبياء عليهم السلام.

فإن قالوا: العقل يقتضي في كلّ مشتبهين أنّ حكمهما واحد من حيث اشتبها، فوجب أن يحكم في الأُرزّ بحكم البُرّ عقلاً، وإن لم يأت السمع.

قيل لهم: الاشتباه الّـذي يقتضي المشاركـة في الحكم هـو فيما يعلم أنّ

---

١. في العدة: ٢/ ٦٧١: علّتها.

الحكم فيه يجب عن ذلك الشبه أو يكون في حكم الموجب عنه، وقد علمنا أنّ ما يشارك العالم في وجود العلم في قلبه يجب كونه عالماً، وما يشارك ردّ الوديعة في هذه الصفة كان واجباً، وأمّا العلل الّتي هي أمارات؛ فلا يجب بالمشاركة فيها المشاركة في الحكم، لأنّ العقل لا يعلم به كونها علّة جملة، ولو علم كونها علّة؛ لم يجب فيما يشاركه فيها مثل حكمها، لأنّ المصالح الشرعيّة تختلف من حيث تعلّقت بالاختيار، ولا مدخل للإيجاب فيها، ولهذا جاز أن يكون الشيء في الشرع مصلحة، وما هو مثله مفسدة، وجاز اختلاف الأعيان والأوقات في ذلك.

فإن قال: إذا حرّم الله ـ تعالى ـ الخمر، ورأيت التحريم تابعاً للشدّة المطربة، يثبت بثبوتها، ويزول بزوالها؛ علمت أنّ علّة التحريم الشدّة المطربة ولا احتياج إلى السمع.

قيل له: ليس يكون ما ذكرته من الاعتبار بأقوى من أن ينصّ لنا في الخمر على أنّ علّة تحريمها هي الشدّة، وقد بيّنّا أنّ ذلك لا يوجب تحريم كلّ شديد إلّا بعد التعبُّد بالقياس، لأنّه غير ممتنع أن يخالفه في المصلحة، وإن وافقه في الشدّة.

[في أدلّة من زعم أنّ السمع ورد بالتعبّد بالقياس]

وأمّا من زعم أنّ السمع قد ورد بالتعبّد بالقياس؛ فنحن نذكر أقوى ما اعتمدوه، ونتكلّم عليه:

[١. الاستدلال بقول الصحابة بالقياس]

أوّل ما اعتمدوه أن قالوا: قد ظهر عن الصحابة القول بالقياس، واتّفق

جميعهم عليه، نحو اختلافهم في مسألة الحرام[١] والمشتركة[٢] والإيلاء وغير ذلك، ورجوع كلّ منهم في قوله إلى طريقة القياس، لأنّهم اختلفوا في الحرام: فقالوا فيها أربعة أقاويل:

أحدها أنّه في حكم التطليقات الثلاث، وذلك يروى عن أمير المؤمنين عليه السلام وزيد بن ثابت وابن عمر.

والقول الآخر قول من جعله يميناً، يلزم فيها كفّارة، ويروى عن أبي بكر وعمر و ابن مسعود وعائشة، وهو قول أبي حنيفة وأصحابه.

والقول الثالث قول من جعله ظهاراً، ويروى عن ابن عبّاس وغيره.

والرابع قول من جعله تطليقة واحدة، وهو المرويّ عن ابن مسعود وابن عمر وغيرهما.

ثمّ اختلفوا: فمنهم من نفاه[٣]، ومنهم من جعلها واحدة رجعيّة، وبعضهم جعلها بائنة، وكلّ ذلك تفريع للقول الرابع.

وفي الناس من ألحق بذلك قولاً خامساً، وهو قول مسروق[٤]: إنّ ذلك ليس

---

١. الحرام: هو فيما إذا قال الرجل لزوجته: أنت عليّ حرام.

٢. وهي فيما إذا اجتمع زوج وأُمّ وإخوة لأُم وإخوة لأب وأُمّ. وتسمّى بالمسألة المشرّكة والحمارية لأنّ عمر كان يعطي للزوج النصف وللأمّ السدس وللإخوة من الأُمّ الثلث ولا يعطي للإخوة الأشقاء شيئاً، فقيل له: هب انّ أبانا حماراً ألسنا من أُمّ واحدة؟! فعدل عن رأيه وأشرك بينهم.
راجع المجموع للنووي:١٦/ ١٠٢، باب العصبات وبيانها؛ المغني:٧/ ٢٢، المسألة المشرّكة وحكمها.

٣. في عدة الأُصول:٢/ ٦٧٧: لغاه.

٤. هو مسروق بن الأجدع بن مالك الهمداني الوادعي، أبو عائشة، تابعي من أهل اليمن، قدم المدينة في أيام أبي بكر وسكن الكوفة، جرح في القادسية وشلّت يده وأصابته آمّة، ولم يشهد مع الإمام علي عليه السلام صفين، وقيل: شهدها فوعظ وخوّف ولم يقاتل، ثم شهد قتال الخوارج مع الإمام علي عليه السلام واستغفر الله من تأخّره عن علي عليه السلام، كان أعلم بالفتيا من شريح. توفّي سنة ثلاث وستين وقيل: اثنتين وستين، ويقال أنّ قبره بالسلسلة بواسط.
الأعلام:٧/ ٢١٥، موسوعة طبقات الفقهاء:١/ ٥٢٦ برقم ٢٥٧.

بشيء، لأنّه تحريم لما أحلّه الله ـ تعالى ـ، ووجوده كعدمه.

واختلافهم في الجدّ[1] ـ أيضاً ـ ظاهر، وكذلك في جميع ما عدّدناه من المسائل، وإنّما شرحنا مسألة الحرام، لأنّ الخلاف فيها أكثر منه في غيرها.

قالوا: وقد علمنا أنّه لا وجه لأقاويلهم إلاّ طريقة القياس والاجتهاد، لأنّ من جعل الحرام طلاقاً ثلاثاً معلوم أنّه لم يرد أنّه طلاق ثلاث على الحقيقة، بل أراد أنّه كالطلاق الثلاث، وجار مجراه، وكذلك من جعله يميناً وظهاراً، ومحال أن يريدوا إلاّ التشبيه والتمثيل، دون أن يكون عنده ظهاراً أو يميناً على الحقيقة؛ ولأنّه قد نقل عنهم النصّ الصريح بأنّهم قالوا ذلك قياساً، لأنّ من ذهب إلى أنّ الجدّ بمنزلة الأب نصّ على أنّه مع فقد الأب بمنزلة ابن الابن مع فقد الابن، حتّى صرّح ابن عبّاس بأن قال: «ألا يتّقي الله زيد بن ثابت، يجعل ابن الابن ابناً، ولا يجعل أب الأب أباً»[2]، وقد علمنا أنّه لم يرجع في ذلك إلى نصّ، لأنّ الجدّ لا نصّ عليه في الكتاب، فلم يبق إلاّ سلوكهم طريق التمثيل والمقايسة.

وروي ـ أيضاً ـ عمّن قال بالمقايسة بين الأخ والجدّ أنّه شبّههما بغُصني شجرة وجدولي نهر.

وهذا يبطل قول من ادّعى أنّهم قالوا ذلك على طريق البور[3] والصُّلح، أو

---

١. اختلفوا في مسألة ميراث الجد مع الإخوة، فورّثه بعضهم، ومنعه آخرون. واختلف الأوّلون فقال بعضهم: إنّه يقاسم الإخوة مادامت المقاسمة خيراً له من الثلث، فأجراه مجرى الأُمّ ولم ينقص حقّه عنها، لأنّه جمع بين الولادة والتعصيب. ومنهم من قال: يقاسم الإخوة ما كانت المقاسمة خيراً له من السدس وأجراه مجرى الجدّة في عدم النقصان من السدس. راجع نهاية الوصول إلى علم الأُصول: ٣/ ٥٧٥.

٢. راجع المغني: ٧/ ٦٦، باب ميراث الجد؛ الإيضاح لابن شاذان: ٥٢٠.

٣. البور أي الاختبار والتجربة. لسان العرب: ٤/ ٨٦، مادة«بور».

لأنّه أقلّ ما قيل فيه، أو حكموا بحكم العقل، أو لنصّ خفيّ.

ويبطل ذلك زائداً على ما تقدّم أنّهم اختلفوا فيما لا يسوغ فيه الصُّلح لتعلُّقه بتحريم الفروج وتحليلها، كمسألة الحرام والإيلاء وغيرهما. ولأنّ ما يقال من طريق الصُّلح لا يفرّع عليه، ولا يبنى بحسبه المذاهب.

ولأنّهم اختلفوا في مواضع لا يصحّ أن يقال فيها بأقلّ ما قيل.

ولأنّهم اختلفوا فيما زاد على أقلّ ما قيل، فقالوا ـ أيضاً ـ بأقاويل كلّها خارج عمّا في أصل العقل. ولو قالوه ـ أيضاً ـ لنصّ، لوجب أن يظهر، لأنّ الداعي إلى إظهاره قويٌّ.

فإذا ثبت ذلك من حالهم؛ فهم بين قائل بالقياس، ومصوّب له غير منكر عليه، فصاروا مجمعين على القول به، وإجماعهم حجّة.

[٢. الاستدلال بقول الصحابة بالرأي]

الثاني ممّا تعلّقوا به أنّهم قالوا: قد ظهر عن الصحابة القول بالرأي، وإضافة مذاهبهم إلى الرأي. ولفظ الرأي إذا أُطلق لم يفد القول بالحكم من طريق النصّ، لأنّ ما طريقه العلم لا يضاف إلى الرأي، جليّاً كان الدليل أو خفيّاً، ولا يستفاد من ذلك إلّا القول من طريق القياس والاجتهاد.

والأخبار الواردة بذلك كثيرة نحو ما روي عن أبي بكر في الكلالة: «أقول فيها برأيي».[١]

وقول عمر: «أقضي فيها برأيي».[٢]

---

١. مسند أحمد:٤/ ٢٧٩؛ كنز العمال:١١/ ٧٩برقم ٣٠٦٩١.

٢. لم نعثر عليه في المصادر الحديثية. راجع المستصفى:٢/ ٢٥٢.

وقوله: «هذا ما رأى عمر».[١]

ونحو قول أمير المؤمنين عليه السلام في أُمّهات الأولاد: «كان رأيي ورأي عمر ألاّ يبعن ثمّ رأيت بيعهن».[٢]

وهذه الجملة تدلُّ على قولهم بالقياس والاجتهاد من الوجه الّذي ذكرناه، ولو كان اعتمادهم في ذلك على طريق من طرق العلم، لم يصحّ منهم الرجوع من رأي إلى آخر، ولا التوقّف فيه، وتجويز كونه صواباً، ولا أن يمسكوا عن تخطئة المخالف والنكير عليه، ولأنّ الأدلّة لا تتناقض، ولا تختلف، فكيف يجوز أن يرجع كلّ واحد إلى دليل مع اختلاف أقوالهم.

[٣. الاستدلال بحديث معاذ وغيره]

والثالث ممّا تعلّقوا به: ما روي من أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله لمّا أنفذ معاذاً إلى اليمن، قال له: «بماذا تقضي؟»، قال: «بكتاب الله»، قال: «فإن لم تجد في كتاب الله»، قال: «بسُنّة رسول الله»، قال: «فإن لم تجد في سنّة رسول الله»، قال: «أجتهد برأيي»، فقال صلى الله عليه وآله: «الحمد لله الّذي وفّق رسول رسول الله لما يرضاه رسول الله».[٣]

وبأنّه قد روي عن ابن مسعود مثل ذلك، وهو أنّه قال له: «اقض بالكتاب والسُّنّة إذا وجدتهما، فإن لم تجد الحكم فيهما، فاجتهد رأيك».[٤]

---

١. سنن البيهقي: ١٠/ ١١٦، باب إثم من أفتى أو قضى بالجهل؛ كنز العمال: ٥/ ٨٠٥ برقم ١٤٤٤١.

٢. كنز العمال: ١٠/ ٣٤٦ برقم ٢٩٧٤٥.

٣. سنن الدارمي: ١/ ٦٠؛ سنن أبي داود: ٢/ ١٦٢ برقم ٣٥٩٢؛ سنن الترمذي: ٢/ ٢٩٤ برقم ١٣٤٢؛ مسند أحمد: ٥/ ٢٣٠ و ٢٣٦ و ٢٤٢.

٤. لم نعثر عليه في المصادر الحديثية بهذا النص. راجع المحصول: ٢/ ٢٥٤.

وبما روي عن عمر في رسالته المشهورة إلى أبي موسى الأشعريّ إنّه قال: «قس الأُمور برأيك».[١]

[٤. الاستدلال بالكتاب]

والرابع ممّا تعلّقوا به: قوله ـ تعالى ـ: ﴿**فَاعْتَبِرُوا يا أُولي الأَبْصارِ**﴾[٢]، قالوا: والاعتبار هو المقايسة، لأنّ الميزان يسمّى معياراً من حيث يتبيّن به مساواة الشيء لغيره. وبما روي عن ابن عبّاس من قوله في الأسنان: «اعتبروا حالها بالأصابع الّتي ديتها متساوية».[٣]

وربما استدلّوا بالآية على وجه آخر فقالوا: قد دلّ ـ تعالى ـ بهذه الآية على أنّ المشاركة في العلّة تقتضي المشاركة في الحكم، وذلك أنّه قال تعالى: ﴿**هُوَ الَّذي أَخْرَجَ الَّذينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتابِ مِنْ دِيارِهِمْ لأوّلِ الْحَشْرِ ما ظَنَنْتُمْ أَنْ يَخْرُجُوا وَظَنُّوا أَنَّهُمْ مانِعَتُهُمْ حُصُونُهُم مِنَ اللهِ فَأَتاهُمُ اللهُ مِنْ حيثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا وَقَذَفَ في قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ يُخْرِبُونَ بُيوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنينَ فَاعْتَبِرُوا يا أُولِي الأَبْصارِ**﴾[٤] فذكر تعالى ما حلّ بهم، ونبّه على علّته وسببه، ثمّ أمر بالاعتبار، وذلك تحذير من مشاركتهم في السبب، فلو لم تكن المشاركة في السبب تقتضي المشاركة في الحكم؛ ما كان للقول معنى.

---

١. سنن البيهقي: ١٠/ ١١٥، باب ما يقضي به القاضي؛ سنن الدارقطني: ٤/ ١٣٢، كتاب عمر إلى أبي موسى الأشعري.

٢. الحشر: ٢.

٣. سنن البيهقي: ٨/ ٩٠، باب الأسنان كلّها سواء؛ كنز العمال: ١٥/ ١٣٠ برقم ٤٠٤٠٠.

٤. الحشر: ٢.

[٥ . الاستدلال بعدم النص على أحكام الحوادث]

والخامس ممّا تعلّقوا به أن قالوا: إذا ثبت أنّه لابدّ في الفروع الشرعيّة من حكم، ولم نجد نصّاً ولا دليلاً على حكمها؛ فيجب أن نكون متعبّدين فيها بالقياس.

وربما استدلّوا بهذه الطريقة من وجه آخر: فقالوا: قد ثبت عن الصحابة أنّهم رجعوا في طلب أحكام الحوادث إلى الشرع، فإذا علم ذلك من حالهم في جميع الحوادث على كثرتها واختلافها وصحّ أنّه لا نصّ يدلُّ على هذه الأحكام بظاهره، ولا دليله، فليس بعد ذلك إلاّ القياس والاجتهاد. ولأنّ التبخيت يمنع منه العقل.

وهذا الاستدلال يخالف الطريقة الأُولى الّتي حكيناها عنهم، لأنّهم لم يرجعوا في هذا إلى إجماعهم على نفس القياس والاجتهاد، بل رجعوا إلى إجماعهم في طلبهم الأحكام من جهة الشرع، وفي الطريقة الأُولى اعتبروا إجماعهم على نفس القول بالقياس.

[٦ . استدلال الشافعي وجماعة من العلماء]

والسادس ممّا تعلّقوا به: ما استدلّ به الشافعيّ وجماعة معه من أنّ القبلة لمّا وجب طلبها بما يمكن الطلب به عند عدم العين، فكذلك يجب طلب الحكم في الفرع عند عدم النصّ بما يمكن طلبه به.[1]

والّذي حكيناه من استدلالهم هو أقوى ما اعتمدوه، وما فيه بعض الشُّبهة، وإلاّ؛ فقد اعتمدوا طرقاً كثيرة ضعيفة قد طعن بعضهم على بعض في اعتمادهم عليها، وبيّنوا فيها أنّها لا تدلُّ على القياس، ولا على ثبوت العبادة به، وإن دلّت

---

١. الرسالة: ٤٨٠ـ ٤٨١.

على جوازه، مثل قوله تعالى: ﴿فَجَزاءٌ مثلُ ما قَتَلَ مِنَ النعَمِ﴾.(١)

وقوله تعالى: ﴿عَلى المُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى المُقْتِرِ قَدَرُه﴾.(٢)

وقوله عزّ وجلّ: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلّا تَعْدِلوا فواحِدةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيمانكُمْ﴾.(٣)

وما روي عنه ﷺ من قوله للخثعميّة: «أرأيتِ لو كان على أبيكِ دين أكنتِ تقضيه؟»، قالت: «نعم»، قال ﷺ: «فدين الله أحقُّ أن يقضى».(٤)

وقوله لعمر حين سأله عن القُبلة للصّائم: «أرأيت لو تمضمضت بماء أكنت شاربه؟».(٥)

وقوله في حديث أبي هريرة حيث سأله السائل عن رجل ولد له غلام أسود فقال ﷺ له: «ألك إبل؟» قال: «نعم»، قال: «ما ألوانها؟»، قال: «حمر»، قال: «أفيها أورق؟»، قال: «نعم»، قال: «فأنّى ذلك؟»، قال: «لعلّ عرقاً نزعه»، قال ﷺ: «وهذا لعلّ عرقاً نزعه».(٦) وغير هذا ممّا لم نذكره لضعفه وبيان أمره.

[في الجواب عمّا اعتمدوا عليه من الأدلّة السمعية]

فيقال لهم فيما تعلّقوا به أوّلاً: لنا في الكلام على هذا الوجه ثلاثة وجوه:

أوّلها: أنّ جميع ما رويتموه من اختلافهم في الحرام والجدّ أخبار آحاد لا توجب العلم، وأكثر ما تقتضيه غلبة الظنّ، فكيف تستدلّون بذلك على مسألة

---

١. المائدة: ٩٥. ٢. البقرة: ٢٣٦.

٣. النساء: ٣.

٤. تفسير الرازي: ١٠/ ١٥١؛ المحصول: ٢/ ٢٦٢.

٥. مسند أحمد: ١/ ٢١ و ٥٢؛ السنن الكبرى: ٤/ ٢١٨؛ سنن النسائي: ٢/ ١٩٩؛ كنز العمال: ٨/ ٦١٥ برقم ٢٤٤٠١. باختلاف في الألفاظ.

٦. صحيح البخاري: ٦/ ١٧٨، باب اللعان؛ صحيح مسلم: ٤/ ٢١١، كتاب اللعان؛ سنن أبي داود: ١/ ٥٠٤؛ سنن ابن ماجة: ١/ ٦٤٥.

علميّة؟! واختلافهم على الجملة في مسائل من الشريعة هو الظاهر لمن قرأ أخبارهم، ودونه في الرُّتبة أنّهم اختلفوا في الجملة في مسألة الحرام والجدّ، ودون الأمرين في الرُّتبة تفصيل المذاهب، وأنّ بعضهم جعل الحرام طلاقاً، وبعض جعله يميناً، فإن هم حملوا نفوسهم على ادّعاء العلم الضروريّ أو العلم المساوي للعلم بالبلدان والحوادث العظام في القسم الأوّل؛ لم يمكنهم ذلك في الثاني، وإن تمّ لهم في الأوّل والثاني؛ لم يتمّ في الثالث، وليس يجوز في موضع من المواضع أن يكون العلم بجمل الأشياء يجري مجرى العلم بتفاصيلها، ألا ترى أنّ العلم ببدر وحنين على الجملة لا يجري مجرى العلم بتفصيل ما جرى فيهما، وعدد القتلى، وما أشبهها، والعلم بالهجرة على الجملة لا يساوي العلم بتفصيلها، والعلم بسخاء حاتم وشجاعة عمرو على الجملة لا يساوي العلم بتفصيل أفعالهما؟! وأيُّ عاقل يقدم على القول بأنّني أعلم أنّ الصحابي ذهب في الحرام إلى أنّه طلاق أو يمين أو ظهار على حدّ علمي بمكّة والهجرة ودعاء النبيّ إلى نفسه؟! وغاية ما يمكن ذكره في أقسام الخلاف في الحرام أنّه مثبت بغالب الظنّ القويّ، لأنّ العلم الّذي هو نظير العلم بالبلدان وما أشبهها يجب اشتراك العقلاء فيه، وليس هم بمشتركين فيما ذكرناه.

وإذا كان استدلالهم مبنيّاً على أنّ هذه الوجوه من المذاهب المرويّة عنهم لا يجوز أن تستدرك إلاّ بالقياس، وكان ذلك مظنوناً غير معلوم؛ بطل اعتمادهم من أصله.

وكيف يمكن زائداً على ما ذكرناه أن يدّعى العلم الضروريّ في تفصيل هذه المذاهب مع اختلاف الروايات فيها؟! لأنّ ابن مسعود تختلف الرواية عنه فيروى أنّه كان يجعله يميناً، وتارة يُروى ـ أيضاً ـ أنّه يجعله تطليقة واحدة، ويروى عن

أمير المؤمنين عليه السلام أنّه كان يجعل الحرام تطليقات ثلاثاً، ونحن نروي عنه عليه السلام أنّه كان لا يعتدّ بذلك، ولا يجعل له حكماً ألبتّة، كما رووا عن مسروق، فمع هذا الاختلاف كيف يدّعى العلم الضروريّ؟! وجرى استدلالهم على صحّة القياس هاهنا مجرى استدلالهم على صحة العمل بخبر الواحد، لأنّهم بنوه على أخبار آحاد غير معلومة، فاستدلّوا بمظنون في موضع معلوم، وقد بيّنّا ذلك فيما تقدّم.

وأمّا الوجه الثاني في الكلام على هذه الطريقة؛ أن نبيّن بطلان ما ادّعوه، وقطعوا عليه، من أنّ القول في المسائل الّتي ذكروها لم يكن إلاّ للقياس، ونبيّن أنّه يمكن أن يكون للنّصّ، إمّا بظاهره، أو بدليله، فالاحتمال في هذا الموضع كاف. ثمّ نقول لمعتمدي هذه الطريقة: لم زعمتم أنّ القول في هذه المسائل إنّما كان بالقياس؟! فلم نجدكم عوّلتم إلاّ على دعوى، ولم إذا اختلفوا، وتباينت أقوالهم؛ وجب أن يسندوا تلك المذاهب إلى القياس؟! فإنّهم يعلمون أنّ الاختلاف في المذاهب المستندة إلى النُّصوص ممكن بالشُّبهات، كإمكانه في المستندة إلى القياس، ولم أنكرتم أن يكون كلُّ واحد منهم إنّما ذهب إلى ما حكي عنه لتمسُّكه بدليل نصّ اعتقد أنّه دالٌّ على مذهبه؟!

فإن قالوا: لو كانوا قالوا بذلك للنصوص؛ لوجب أن تنقل تلك النُّصوص، وتشتهر، لأنّ الدواعي تقوى إلى نقلها والاحتجاج بها.

قلنا: أوّل ما نقوله: إنّا لم نلزمكم أن يكونوا اعتمدوا في هذه المذاهب نصوصاً تدلُّ صريحاً على المذاهب الّتي اعتقدوها، بل ألزمناكم أن يكونوا اعتمدوا فيها أدلّة النُّصوص الّتي يحتاج فيها إلى ضربٍ من الاستدلال و التأمّل، وسواء كانت هذه النُّصوص ظاهرة للكلّ معلومة للجميع، أو كانت مختصّة فلا يجب أن يفرضوا كلامنا في غير ما فرضناه فيه.

على أنّا نقول لهم: ولو كانوا اعتمدوا في ذلك على علل قياسيّة؛ لوجب نقلها وظهورها، لأنّ الدواعي إلى نقل مذاهبهم تدعو إلى نقل طرائقهم، وما به احتجّوا عليه، وما يجدون في ذلك رواية، فإن كان فقد ما اعتمدوه من دليل النصّ وارتفاع روايته دليلاً على أنّهم قالوا بالقياس؛ فكذلك يجب أن يكون فقدنا لرواية عنهم يتضمّن أنّهم قالوا بذلك قياساً دليلاً على القول به من طريق النُّصوص.

فإن قالوا: الفرق بين الأمرين أنّ القياس ممّا لا يجب اتّباع العالم فيه، والنصُّ يجب اتّباعه، فوجب نقل النصّ، ولم يجب مثله في القياس.

قلنا: إطلاقكم أنّ القياس لا يجب فيه الاتّباع لا يصحُّ على مذهبكم، بل يجب فيه ذلك إذا ظهر وجه القول به، وأمارات غلبة الظنّ فيه، وإنّما لا يجب القول به بارتفاع هذا الشرط، وعلى العالم أن يظهر وجه قوله لمن خالفه ليظهر له منه ما يكون فرضه معه الانتقال عمّا كان عليه، ولولا هذا ما حسنت مناظرة أصحاب القياس والاجتهاد بعضهم لبعض، ولم ينقل عن الصحابة وجه قولهم في مسألة الحرام الّتي وقع النصُّ من مخالفينا عليها لقوّتها عندهم، وما رأيناهم رووا عنهم العلّة الّتي جعلوا هذا القول لها طلاقاً ثلاثاً، أو ظهاراً، أو يميناً.

على أنّه إنّما يجب على المعتقد المذهب أن يظهر وجه قوله عند المناظرة أو الحاجة الداعية، فأمّا أن يكون ظهور وجه القول كظهور القول والمذهب، فغير واجب، وكيف يقال ذلك ونحن نعلم أنّ كثيراً من الصحابة والتابعين ومن كان بعدهم قد ظهرت عنه مذاهب كثيرة فيما طريقه العلم والدليل القاطع من غير أن يظهر عنه أو ينقل ما كان دليله بعينه، ولأيّ طريق قال بذلك المذهب، واعتقده؟

فإن قالوا: فقد تناظروا وردّ بعضهم على بعض، ولم يذكر عنهم احتجاج بنصّ.

قلنا: ليس يمكن أن يحكى في مسألة الحرام الّتي اعتمدت، ولا في غيرها من المسائل الّتي لم يذكر فيها وجه احتجاج أنّهم اجتمعوا فيها لمناظرة ومنازعة، وحاجّ بعضهم بعضاً، وردّ عليه، ثمّ لم يذكروا أدلّة النصّ، ولا وردت رواية بشيء من ذلك، وأكثر ما روي إضافة هذه المذاهب إلى القائلين بها.

على أنّهم إن كانوا تناظروا وتنازعوا فلابدّ أن يظهر كلّ واحد منهم وجه قوله، سواء كان نصّاً أو قياساً، وفي مثل هذه الحال لا يسوغ الإعراض عن ذكر وجه القول، وإن جاز في غيرها، ولهذا لا نجد أحداً من الفقهاء ينازع خصمه، ويردُّ مذاهبه عليه على سبيل المناظرة، ولا يظهر وجه قياسه، والعلّة الّتي من أجلها ذهب إلى ما ذهب إليه، بل لابدّ له من تحرير علله وتهذيبها، والاحتراز فيها من النقص، وإذا كنّا لم نجد رواية عن أحد منهم بوجه قياسه، والعلّة الّتي من أجلها جمع بين الأمرين اللّذين شبّه أحدهما بالآخر، فيجب أن ينفى عنهم القول بالقياس.

فإن قالوا: من شأن العلماء أن يذكروا النُّصوص الشاهدة لأقوالهم لترتفع عنهم التُّهمة في الخطاء، أو القول بغير دليل.

قلنا: ومن شأنهم أن يذكروا الوجوه القياسيّة المصحّحة لمذاهبهم، لترتفع عنهم التُّهمة الّتي ذكرتموها.

وبعد؛ فلعلّ القوم كانوا آمنين من أن يتّهموا بالتبخيت[1] والاعتقادات المبتدأة، فلم يحتاجوا إلى ذلك.

فإن قالوا: ليس نجد في نصوص الكتاب والسُّنّة ظاهراً ولا دليلاً يدلُّ على هذه المذاهب الّتي حكينا اختلافهم فيها، اللّهمّ إلاّ أن يدّعوا نصوصاً غير ظاهرة؛

١. في العدّة: ٢/ ٦٨١: «بالتخيت» أي النقيصة.

بل[١] اختصّ كلُّ واحد منهم بها، فيظهر بطلان قولكم لكلّ أحد، ويلزم حينئذٍ أن تكون تلك النُّصوص قد أُشيعت وأُظهـرت لتعلم وتعرف، وإلاّ طرق ذلك إبطال الشريعة أو أكثرها.

قلنا: إنّا ما ضمنّا لكم أن يكون كلُّ واحـد من القوم ذهب إلى مذهبه لدليل عليـه من جهـة النصّ، وإنّما ألـزمناكم أن تجوّزوا تشبُّث كـلّ واحد منهم بـوجـه اعتقـده دليلاً، وقـد يجوز أن يكون فيـه مخطئاً أو مصيبـاً، ولو أخطأت الجماعـة في استـدلالها على أقوالها إلاّ واحـداً منها لم يضرّنـا فيما قصـدناه، لأنّ الّـذي آمن من اجتماعهم على الخطـاء لا يؤمن من اجتماع أكثـرهم عليـه، ففقدكم من نصـوص الكتاب والسُّنّة أدلّة على تلك المذاهب لا يدخل على ما قلناه، اللّهم إلاّ أن يريدوا أنّا فقدنا ما يمكن التعلُّق به أو الاعتقاد فيه أنّه دليل، فهذا إذا ادّعيتموه علمتم ما فيـه، وقيل لكم: من أين قلتم ذلك؟! وكيف يحاط بمثلـه، ويقطع عليه؟! وهـذا تحجُّـر في الشُّبـه طـريف، وليـس يجب في الشُّبـه مـا يجب في الأدلّـة، لأنّ الأدلّـة منحصرة، والشُّبه لا تنحصر.

على أنّا نقول لهم: وما نجـد لقول كلّ واحـد من الجماعة علّـة تقتضي القول بمذهبه، فيجب أن ينفى اعتمادهم في هذه المذاهب على العلل القياسيّة.

فإن قالوا: إنّكم لم تجدوا علّةً يجب عندها الحكم بكلّ ما حكي من المذاهب، فألاّ أنتم تجدون ما يمكن أن يجعل علّة ويعتقد عنده بالتقصير المذهب؟

قلنا: وهكذا نقول لكم فيما تقدّم.

على أنّا نقول لكم: لم أنكرتم أن يكون من ذهب في الحرام إلى الطلاق الثلاث إنّما قال بذلك مـن حيث جعله ككنايات الطلاق الّتـي هي طلاق على الحقيقة،

---

١. هكذا في النسخ، ولعل الصحيح كما في العدة: ٢/ ٦٨١: «بأنْ».

ولها أحكام الطلاق عند كثير منكم من غير اعتبار النيّة، ورجع في ذلك إلى النصّ في الطلاق فأدخله في جملـة ما يتناوله الاسم. ومن قـال:إنّها يمين، رجع ـ أيضاً ـ إلى نصّ الكتاب الّـذي يرجع إليـه القائلون في زمـاننا هـذا بأنّ الحرام يمين، وهو قوله تعالى: ﴿**يا أَيُّها النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ ما أَحَلَّ اللهُ لَكَ تَبْتَغي مَرضاتَ أَزواجِكَ**﴾[١]، ثمّ قـوله عـزّ وجلّ من بعـد: ﴿**قَدْ فَرَضَ اللهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمانِكُمْ**﴾[٢]، فإنّ النبيّ ﷺ حرّم على نفسه[٣] ماريّة القبطيّة[٤]، أو شرب العسل[٥] على اختلاف الرواية في ذلك، فأنزل الله ـ تعالى ـ ما تلوناه، وأسماه يميناً، بقوله: ﴿**قَدْ فَرَضَ اللهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمانِكُمْ**﴾، فدخل فيما يتناوله اللّفظ؟!

ومن عجيب الأمر أنهّم يجدون كثيراً من الفقهاء يتعلّقون في زماننا هذا في هذه المسألة بالظاهر والنصّ، ويعجبون من أن يكون بعض الصحابة رجع في شيء من المذاهب الّتي حكوهـا إلى النصّ، ويقطعون على أنّـه لا مخرج لها في النصّ، وهذا يدلُّ على قلّة التأمّل.

ويمكن ـ أيضاً ـ مثل ذلك فيمن ذهب إلى أنّـه ظهار بأن يكون أجراه مجرى الظهار في تناول الاسم له، وإن كان لفظه مخالفـاً للفظ الظهار كما كانت كنايات

---

١. التحريم:١.

٢. التحريم:٢.

٣. التبيان في تفسير القرآن:١٠/ ٤٤، في تفسير الآية ١و٢ من سورة التحريم.

٤. هي مارية بنت شمعون القبطية، مصرية الأصل، أهداها المقوقس القبطي (صاحب الإسكندرية ومصر) سنة ٧ للهجرة إلى النبيﷺ هي وأُخت لها تدعى «سيرين» فولدت له إبراهيم، فقالﷺ: أعتقها ولـدها، وأهـدى أُختها سيرين إلى حسـان بن ثابـت الشاعر. مـاتت سنـة ١٦ للهجرة في خلافة عمـر ودفنت بالبقيع، وإليها تنسب مشربة أُمّ إبـراهيم في العالية بالمدينـة وكان أوّل نزولها فيها. الأعلام:٥/ ٢٥٤.

٥. التبيان في تفسير القرآن:١٠/ ٤٤.

الطلاق مخالفة للفظ الطلاق، وأُجريت مجراه، وكذلك لفظ الحرام مخالف للفظ اليمين، وأُجري في تناول الاسم مجراه.

ومن ذهب إلى أنّه تطليقة واحدة كأنّه ذهب إلى الطلاق، و إلى أقلّ ما يقع به؛ والذاهب إلى الثلاث ذهب إلى الأكثر والأعمّ.

وكلُّ هذا ممّا يمكن أن يتعلّق فيه بالظواهر والنُّصوص، ويكفي الإشارة إلى ما يمكن أن يكون متعلّقاً، وليس يلزم أن يكون حجّة قاطعة ودليلاً صحيحاً.

فأمّا قول مسروق؛ فواضح أنّه لم يقله قياساً، وأنّه لمّا لم يجعل لهذا القول تأثيراً تمسّك بالأصل في الحكم، أو ببعض الظواهر الّتي تحظر تحريم المحلّل.

فإن قالوا: لو كانوا رجعوا في هذه الأقوال إلى ظواهر النُّصوص أو أدلّتها؛ لوجب أن يخطّئ بعضهم بعضاً، لأنّ الحقّ لا يكون إلاّ في أحد الأقوال.

قلنا: لا شيء أبلغ في التخطئة من المجاهرة بالخلاف والفتوى بخلاف المذهب، وهذا قد كان منهم، وزاد بعضهم عليه حتّى انتهى إلى ذكر المباهلة والتخويف بالله ـ تعالى ـ فأمّا السِّباب واللِّعان والرُّجوع عن الولاية؛ فليس يجب عندنا بكلّ خطاء، وسنحكّم القول في ذلك إذا انتهينا إلى الكلام على الطريقة الثانية الّتي حكيناها عنهم بعون الله ومشيئته.

فأمّا قولهم: إنّهم جعلوه طلاقاً تشبيهاً وتمثيلاً؛ فقد بيّنّا أنّه غير ممتنع أن يكونوا ألحقوه بما يتناوله الاسم.

على أنّهم لا يقدرون على أن يحكوا في الرواية عنهم أنّهم قالوا: قلنا بكذا تشبيهاً بكذا، وإنّما روي أنّهم جعلوا الحرام طلاقاً، وحكموا فيه بحكم الطلاق، فأمّا من أيّ وجه فعلوا ذلك؟ وهل ألحقوه به تمثيلاً وتشبيهاً، أو في تناول الاسم؟ فليس بمنقول.

على أنّه ليس يمتنع أن يشبّه الشيء بالشيء لا على سبيل المقايسة؛ بل على سبيل الإفهام والتقريب، فيقول من ينفي القياس مثلاً: المصافحة والمعانقة يجريان مجرى المجامعة في نقض الطُّهر وإن لم يكن حاملاً لهما عليها بالقياس، بل يذهب إلى تناول اللّفظ للكلّ، فلو نقل عنه التصريح بالتمثيل والتشبيه، لم يكن فيه دلالة على القياس، لأنّ القياس ليس هو أن يقول القائل: الحكم في هذا الشيء التحريم كما كان في غيره ممّا يتناول النصّ تحريمه، بل القياس هو أن يثبت للمسكوت عن حكمه مثل حكم المنطوق بحكمه، لعلّة جمعت بينهما، وتكون العلّة معلومة مميّزة مستدلاً على كونها علّةً من دون سائر صفات الأصل بالدليل، وهذا ممّا لا يروى عن أحد من الصحابة أنّه استعمله على وجه من الوجوه، فكيف يدّعى ـ مع ذلك ـ التصريح منهم بالقياس؟!

[في دفع دعوى تصريح الصحابة بالقياس]

فأمّا ادّعاؤهم أنّهم صرّحوا بالقياس، وتعلُّقهم بما روي عن ابن عبّاس من قوله: ألا يتّقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابناً ولا يجعل أب الأب أباً؟! وما روي من التشبيه بغصني شجرة وجدولي نهر؛ فلا تعلُّق لهم بمثله.

وأوّل ما فيه أنّه لا يجب أن يعتمدوا في تثبيت العبادة بالقياس على أخبار آحاد غير مقطوع بها، لأنّ إثبات القياس عندهم من الأُمور المعلومة الّتي توصّل إليها بالأدلّة القاطعة، ولا تغني في مثله الظُّنون، والّذي رووه عن ابن عبّاس وغيره من أخبار الآحاد الّتي لا يقطع بها، فكيف يستدلّ بها لو كان فيها دلالة على ما ثبت بالأدلّة الموجبة للعلم.

وليس لهم أن يدّعوا الإجماع على صحّة هذه الأخبار وتلقّي الأُمّة لها بالقبول، أو يدّعوا تواترها وانتشارها، وذلك أنّها وإن ظهرت بين الفقهاء وذكرت في كتب

أصحاب الفرائض، فلا شبهة في أنّ موردها مورد الآحاد، وابتداء النقل فيها كان خاصّاً، ولا فرق بين مدّعي تواترها وبين مدّعي تواتر جميع أخبار الآحاد الّتي ظهرت بين الفقهاء، وكثر احتجاجهم بها في كتبهم ومناظراتهم، وإن كان أُصولها آحاداً.

فأمّا الإجماع والتّلقّي بالقبول؛ فإنّه غير مسلّم، لأنّه لم يكن منهم في هذه الأخبار من القبول إلاّ ما كان منهم في خبر الوضوء من مسّ الذّكر[1]، وكقوله: «**إنّ الأعمال بالنيّات**»[2] وما شاكل ذلك من أخبار الآحاد، فقد علمنا أنّ هذه الأخبار الّتي ذكرناها وما جرى مجراها ليس ممّا تجب به الحجّة ولا تثبت بمثلها الأُصول الّتي طريقها العلم.

فإن قالوا: خبر «مسّ الذّكر» و «الأعمال بالنيّات» ما قبلوه من حيث قطعوا على صحّته، وإنّما عملوا به لأنّهم يعملون على أخبار الآحاد.

قلنا: وهكذا خبر غصني الشّجرة، والخبر الآخر، ولن يجدوا بين الأمرين فرقاً.

وبعد؛ فلو سلّمنا قيام الحجّة لما رووه وإن لم يكن كذلك، لم يكن فيه دلالة

---

١. في حكم مسّ الذكر ثلاث روايات: **الأُولى:** لا ينقض الوضوء بحال. روي ذلك عن علي وعمار وابن مسعود وحذيفة وعمران بن حصين وأبي الدرداء، وهو قول ربيعة والثوري وابن المنذر وأصحاب الرأي.

الثانية: ينقض الوضوء بكلّ حال. وهو مذهب ابن عمر وسعيد بن المسيب وعطاء وعروة وسليمان بن يسار والزهري والأوزاعي والشافعي وهو المشهور عن مالك، وإليه ذهب الجمهور لما روت بسرة بنت صفوان أنّ رسول اللهﷺ قال: «من مس ذكره فليتوضأ». مسند أحمد:٢/ ٢٢٣ و ج٦/ ٤٠٦؛ سنن أبي داود:١/ ٤٧برقم ١٨١، باب الوضوء من مس الذكر.

الثالثة: لا ينقض الوضوء إلاّ أن يقصد مسه. راجع الشرح الكبير:١/ ١٨٣، مسألة مس الذكر ببطن كفّه أو بظهره.

٢. صحيح البخاري:١/ ٢؛ سنن ابن ماجة:٢/ ١٤١٣برقم ٤٢٢٧، باب النية؛ سنن أبي داود:١/ ٤٩٠برقم ٢٢٠١، باب فيما عني به الطلاق.

على قولهم، لأنّ أكثـر ما في الرواية عن ابـن عبّاس أنّه أنكر على زيـد أنّه لم يحكم للجدّ بحكم الأب الأدنى، كما حكم في ابن الابن، وليس في الرواية أنّه أنكر ذلك عليه، وجمع بين الأمرين بعلّة قياسيّة أوجبت الجمع بينهما.

وظاهر نكيره يحتمل أن يكون لأنّ ظاهـراً من القول أوجب عنده إجراء الأب مجرى الجدّ، كما أنّ ظاهراً آخر أوجب إجراء ابن الابن مجرى ابن الصُّلب.

ألا ترى أنّه يحسن من نافي القياس العامل في مذاهبه كلّها على النُّصوص أن يقول لمن خـالفه في حكم الملامسـة: أما تتّقي الله توجب انتقـاض الطُّهر بـالتقاء الختانين، ولا توجب انتقاضه بالقُبلة، وهـو يذهب إلى أنّ الجامع بينهما ظاهر قوله تعالى:﴿أَوْ لامَسْتُمُ النِّساءَ﴾[١]، فـلا يمتنع أن يكون ابن عبّـاس إنّما دعا زيـداً إلى القول بالظاهر، وقال: إذا أجريت ابن الابن مجرى الابن للصُّلب لوقوع اسم الولد عليه، وانتظام قوله تعالى: ﴿يوصيكُمُ اللهُ في أَولادِكُمْ﴾[٢] لهما؛ فأجر ـ أيضاً ـ الجدّ مجرى الأب الأدنى لوقـوع اسم الأب عليهما. وقد روي عن ابـن عبّاس تصريحه في التعلُّق في ذلك بالقرآن.

على أنّ ظاهـر قول ابن عبّـاس يشهد بمـذاهبنا لأنّـه نسب زيداً إلى مفـارقة التقوى، وخـوّفه بـالله ـ تعـالى ـ فلـولا أنّ زيداً عنـده كان في حكم العـادل عن النصّ؛ لم يصحّ منه إطـلاق ذلك القول، لأنّ من يعدل عن مـوجب القياس على اختلاف مـذاهـب مثبتيه لا ينسبـونه إلى مفـارقة التقـوى، لأنّ أكثرهـم يقـول: إنّه مصيب، ومن خطّأه يقول: إنّه معذور، ولا يبلغ به هذه الحال.

فأمّا ذكرهم غصني الشجرة وجدولي النّهر، فلا يوجب القول بالقياس، وإنّما سلكوا ذلك تقريبـاً للقول من الفهم، وتنبيهاً عليه من غير أن يجعلوه علّـة موجبة

---

١. النساء:٤٣. ٢. النساء:١١.

للحكم، كما يفعل المعلّم مع المتعلّم مـن ضرب الأمثال وتقـريب البعيـد وإزالـة اللّبس عن الأمر المشتبه. وكيف يصحّ أن يدّعىٰ في ذلك أنّه على طريق المقايسة، وقد علمنـا أنّ القدر الّذي اعتمدوه من ذكـر الغُصن والجدول لا يصحّ أن يكون عند أحد أُصولاً في الشريعة يقاس عليها، وتثبت الأحكام بها.

على أنّ الـوجه في ذكـر ذلك التـوصّل إلى معرفـة أقـرب الرجلين من المتـوفّى وألصقهم به نسباً، ثمّ رجعوا في توريثـه إلى الدليل الموجب للأقرب الميراث، وهذا كما يتنـازع رجـلان في ميراث ميّت، ويـدّعي كلّ واحد منهما أنّـه أقـرب إليـه من الآخر، فيصحّ لمن أراد اعتبار أمرهما أن يعد الآباء بين الميّت وبين كلّ واحد منهما، ويحصيهم، ليعلـم أنّ الأقرب هو من قلّ عدد الآباء بينه وبين الميّت.

وله ـ أيضاً ـ أن يوضح ذلك لمن التبس عليه بذكر الأمثال والنظائر وإن كان كلّ ذلك ممّـا لا يثبت به التـوريث، وإنّما يعـرف به الأقـرب، وبالنُّصـوص تثبت المواريث.

[فيما روي عن الصحابة في ذمّ القياس وتوبيخ فاعله]

وأمّا الوجه الثالث من الكلام على هذه الطريقة؛ فهو أنّا نقول لهم: لم زعمتم أنّ النكير مرتفع، وقد روي عن كلّ واحد من الصحابة الّذين أضفتم إليهم القول بالقياس ذمّ القياس، وتوبيخ فاعله، والإزراء عليه.

فروي عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال: «لو كان الدين يؤخذ قياساً لكان باطن الخفّ أولى بـالمسح من ظاهـره»[1]، وهذا تصـريح منه عليه السلام بأنّـه لا قيـاس في الدين.

وروي عنه (صلـوات الله عليه) ـــ أيضاً ـــ قوله: «من أراد أن يتقحّـم جراثيم

---

١. سنن أبي داود: ١/ ٤٤ ح١٦٢ باب كيف المسح؛ سنن البيهقي: ١/ ٢٩٢، بـاب الاقتصار بالمسح على ظاهر الخفّين.

جهنّم، فليقل في الجدّ برأيه». [١] وهذا اللّفظ ـ أيضاً ـ يروى عن عمر، والنقل عنه عليه السلام مستفيض بإنكار القياس في الشريعة أكثر من استفاضته عن غيره.

هذا ما يرويه مخالفونا من أصحاب الحديث في هذا الباب. وأمّا ما يرويه شيعة أمير المؤمنين عليه السلام عنه وعن أبنائه عليهم السلام من إنكار القياس في الشريعة، وتقريع مستعمليه وتضليل متّبعيه؛ فإنّ الشرح لا يأتي عليه، لكثرته، وظهوره، وانتشاره.

وممّا رواه مخالفونا من أصحاب الحديث في هذا الباب عن أبي بكر قوله: «أيُّ سماء تظلّني، وأيُّ أرض تقلّني، إذا قلت في كتاب الله برأيي». [٢] وعن عمر أنّه قال: «إيّاكم وأصحاب الرأي فإنّهم أعداء السُّنن، أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها، فقالوا بالرأي، فضلّوا وأضلّوا». [٣]

وروي عنه أنّه قال: «إيّاكم والمكايلة»، قيل: «وما المكايلة»، قال: «المقايسة». [٤]

وروى شريح قال: «كتب إلي عمر بن الخطّاب ـ وهو يومئذٍ من قِبَله ـ اقض بما في كتاب الله، فإن جاءك ما ليس في كتاب الله؛ فاقض بما في سنّة رسول الله، فإن جاءك ما ليس في سنّة رسول الله؛ فاقض بما أجمع أهل العلم عليه، فإن لم تجد؛ فلا عليك أن لا تقضي». [٥]

وروي عن عمر ـ أيضاً ـ أنّه قال: «أجرأُكم على الجدّ أجرأُكم على النار». [٦]

---

١. سنن الدارمي: ٢/ ٣٥٢، باب الجد؛ سنن البيهقي: ٦/ ٢٤٥.

٢. كنز العمال: ٢/ ٣٢٧ برقم ٤١٥١؛ تفسير الطبري: ١/ ٥٥.

٣. كنز العمال: ١٠/ ٢٦٩ برقم ٢٩٤١٠.

٤. كنز العمال: ١/ ٣٧٣ برقم ١٦٣٠.

٥. الطرائف: ٥٢٥؛ سنن البيهقي: ١٠/ ١١٥ باختلاف؛ الإحكام للآمدي: ٤/ ٢٣٤.

٦. لم نعثر عليه في المصادر الحديثية بهذا النص. راجع الفصول في الأُصول للجصاص: ٤/ ٦٢، باب أصناف القضاة.

وعن عبد الله بن مسعود أنّه قال:«يذهب قرّاؤكم وصلحاؤكم ويتّخذ الناس رؤساء جهّالاً يقيسون الأُمور برأيهم».[١]

وعنه أنّه قال: «إذا قلتم في دينكم بالقياس؛ أحللتم كثيراً ممّا حرّم الله وحرّمتم كثيراً ممّا حلّل الله».[٢]

وروي عن عبد الله بن عبّاس أنّ الله ـ تعالى ـ قال لنبيّه ﷺ: ﴿احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ﴾[٣] ولم يقل: «بما رأيت».[٤]

وروي عنه ـ أيضاً ـ أنّه قال: «لو جعل لأحد أن يحكم بما يراه، لجعل ذلك لرسول الله ﷺ لقوله تعالى: ﴿وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ﴾.[٥]

وروي عنه أنّه قال: «إيّاكم والمقاييس، فإنّما عبدت الشمس والقمر بالمقاييس».[٦]

وعن عبد الله بن عمر أنّه قال: «السُّنّة ما سنّه رسول الله ﷺ لا تجعلوا الرأي سنّة للمسلمين».[٧]

وقال مسروق:«لا أقيس شيئاً بشيء أخاف أن تزلّ قدمي بعد ثبوتها».[٨]

وكان ابن سيرين يذمُّ القياس، ويقول: «أوّل من قاس إبليس».[٩] وروي عنه

١و٢. الإحكام للآمدي:٤/ ٢٣٤؛ إبطال القياس:٥٨.

٣. المائدة:٤٩.

٤. الدر المنثور:٢/ ٢١٩، تفسير الآية ١١٥ من سورة النساء؛ الطرائف:٥٢٦.

٥. الطرائف:٥٢٥؛ المحصول:٢/ ٢٧٤.

٦. سنن الدارمي:١/ ٦٥ نقلاً عن ابن سيرين؛ المحصول:٢/ ٢٧٤.

٧. كنز العمال:١٠/ ٢٩٢برقم ٢٩٤٧٨.

٨. سنن الدارمي:١/ ٦٥.

٩. سنن الدارمي:١/ ٦٥؛ مجمع البيان:٤/ ٢٢٥.

ـ أيضاً ـ أنّه كان لا يكاد يقول برأيه شيئاً.

وقـال الشعبي لرجل: «لعلّك من القـائسين»، وقال: «إن أخـذتم بالقيـاس، أحللتم الحرام، وحرّمتم الحلال».[1]

وكان أبو سلمة بن عبد الرحمن[2] لا يفتي برأيه.

وإذا كان القوم قـد صرّحوا بذمّ القياس، وإنكاره، وتـوبيخ فاعله؛ فأيُّ نكير يتجاوز ما ذكرناه ورويناه عنهم؟!

وليس لهم أن يتأوّلوا الألفـاظ الّتي رويناها عنهم، ويستكرهـوا التأويل فيها، فيتعسّفوا، مثل أن يحملوها على إنكـار بعض القياس دون بعض، وعلى وجه دون وجه، ليسلم لهم ما حكوه من قولهم بـالرأي والقياس، لأنّ ذلك إنّما كان يسوغ لو كان ما استدلّوا به على قـولهم بالقياس غير محتمل للتأويل، وكان صريحاً في دلالته على ذلك، (فأمّا و)[3] قد بيّنـا أنّ جميع ما تعلّقـوا به في مسألـة الحرام وغيرها من المسائل لا يـدلُّ على القياس، ولا له ـ أيضاً ـ ظـاهر في الدلالـة عليه، وسنبيّن ـ بمشيّة الله تعـالى ـ مثـل ذلك في تعلّقهم بالـرأي، وإضافـة الأحكام إليـه، وأنّه لا ظاهر له في الدلالة على القياس، فضلاً عن أن يحتمل التأويل.

ولا وجه لتـأويلهم ما روينـاه من الأخبار، لا سيّما وجميعهـا له ظاهـر في نفي القياس، لابدّ لهم من العدول عنه إذا صحّ تأويلهم، فكيف يُعدل عمّا له ظاهر في

---

١. سنن الدارمي: ١/ ٦٥.

٢. أبو سلمـة بن عبد الرحمن بن عوف الـزهري المدني، قيل: اسمه عبـد الله، وقيل: إسماعيل، تابعي، فقيه، كثير الحديث، وكان معجباً بنفسه، تولّى القضاء بالمدينة حين وليها سعيد بن العاص في سنة ثمان وأربعين فلم يـزل قاضياً حتى عُزل سعيـد سنـة أربع وخمسين، توفّي بـالمدينة في سنـة أربع وتسعين. موسوعة طبقات الفقهاء: ١/ ٢٧٩ برقم ٩١.

٣. في العدة: ٢/ ٦٩٠: فإنّا.

الدلالة على أمر لأجل ما لا ظاهر له.

ولو تساوى الأمران في الظاهر ــ أيضاً ، وليسا كذلك ـ لم يكن لهم أن يحملوا أخبارنا على التأويلات الّتي ذكروها، لتسلم دلالة ما تعلّقوا به على القياس، ولا كانوا بذلك أولى منّا إذا تأوّلنا ما رووه، وحملناه على أنّ القول فيه إنّما كان بالنصوص وأدلّتها، لتسلم دلالة ما رويناه على نفي القياس.

وما لا يزالون يتعلّقون به في ذلك، من قولهم: إنّ المنكرين لذلك هم المستعملون له، فلابدّ من حمل النكير على ما يوافق ما ظهر عنهم من استعمال القياس تعلّلاً منهم بالباطل، وذلك أنّا لا نعلم أنّهم يستعملون القياس ضرورة، أو من وجه لا يسوغ فيه التأويل، ولا يدخله الاحتمال، وإنّما ادّعي ذلك عليهم، وتعلّق مدّعيه بما لا ظاهر له، ولا شهادة فيه على القول بالقياس، وأحسن أحواله أن يكون محتملاً، فكيف يصحّ ما ذكروه؟!

وهذه الجملة الّتي ذكرناها تسقط قولهم: إنّ الّذي ذمّوه هو الّذي يصدر عن الهوى، أو الّذي يستعمل في غير موضعه، وأنّ أمير المؤمنين عليه السلام إنّما نفى أن يكون جميع الدين يؤخذ بالقياس، وكذلك أبو بكر إنّما استكبر استعمال الرأي في كتاب الله ـ تعالى ــ على وجه لا يسوغ فيه، إلى غير هذا ممّا يقولونه، ويفزعون إليه، لأنّ دلّ ذلك منهم عدول عن الظاهر، وتخصيص لإطلاقه، وتأويل لا يجب المصير إليه إلاّ بعد القطع على صحّة القياس، وأنّ القوم قالوا به على وجه لا يحتمل التأويل.

فأمّا قول بعضهم: إنّهم فعلوا ذلك تشدّداً واحتياطاً للدين، حتّى لا يعوّل الفقهاء على القياس، ويعدلوا عن تتبّع الكتاب والسُّنّة.

فظاهر البطلان، وذلك أنّ التشدّد لا يجوز أن يبلغ إلى إنكار ما أوجبه الله ـ

تعالى ـ أو قبح فيه، ولا يقتضي أن يخرجوا إنكارهم المخرج الموهم لإنكار الحقّ، ولو كان ذلك غرضهم؛ لوجب أن يصرّحوا بذمّ العدول عن الكتاب والسُّنّة، والإعراض عن تأمُّلهما والتشاغل بغيرهما، من غير أن يطلقوا إنكار القياس والرأي اللّذين هما عندكم أصلان من أُصول الدين، تاليان للكتاب والسُّنّة والإجماع.

على أنّه يمكن أن يقال لهم ـ مع تسليم ارتفاع النكير ـ : لِمَ أنكرتم أن يكون بعض الصحابة الّذين حكيتم عنهم الاختلاف في مسألة الحرام وغيرها ـ وهو من كان قوله منهم أبعد من أن يتناوله شيء من ظواهر الكتاب والسنّة ـ استعمل القياس، وأن يكون الباقون رجعوا في مذاهبهم إلى النُّصوص وأدلّتها، غير أنّ من ذهب إلى القياس منهم لم يظهر وجه قوله، ولا علمت الجماعة أنّه قاله قياساً، ولو علموا بذلك؛ لأنكروه، غير أنّهم لم يعلموا، فأحسنوا الظنّ بالقائل، وظنّوا أنّه لم يقل إلاّ عن نصّ، أو طريق مخالف للقياس. وليس يجب أن يكون وجه قول كلّ واحد منهم على التفصيل معلوماً للجماعة، ومتى ادّعوا ذلك، طالبناهم بالدليل على صحّته، فإنّهم لا يجدونه.

وأنّهم متى قالوا في هذه الأخبار الّتي رويناها في إنكارهم القياس: إنّها أخبار آحاد لا توجب علماً. قلنا: ولا أخباركم في إثبات القياس توجب علماً على ما تقدّم بيانه، ومعارضة ما ليس بمعلوم بما ليس بمعلوم صحيحة. ولهذه الأخبار الّتي رويناها ظواهر في نفي القياس، وتصريح بذمّه، وليس للأخبار الّتي رووها ظاهر في إثبات القياس، ولا تصريح بأنّهم استعملوه.

ويمكن في الطعن على طريقتهم هذه الّتي تكلّمنا عليها وجه آخر صعب، نسلّم لهم فيه أنّ الصحابة قالت بالقياس أو أكثرهم، وأنّ النكير على من قال

ذلك ارتفع: وهـو أن نقول لهم: إنّ ارتفـاع النكير عنـدنا وعنـد المحصّلين منكم والمحقّقين لا يدلُّ في كلّ مـوضع على الرضـا والتسليم، وإنّه إنّما يدلُّ على الـرضا بشرط أن يعلم أنّه لا وجه لـه إلاّ الرضا، ولا داعي إليه سواه، فأمّا مع تجويـز كونه للرضا وغيره؛ فلا دلالة فيه.

وإنّما عدلنا عن هذا الوجه وذكره في جملة الوجوه الّتي طعنّا بها على طريقتهم لأنّ الفقهاء يستوحشـون من مثل هذا الجنس من الكلام، لكونه طـاعناً في أُصول هي أهمُّ من القياس، ولأنّه يحوج إلى الكلام في الإمامـة، فاقتصرنا على ما هو أوفق وأليق.

[الجواب عن الوجه الثاني وهو استدلال القائل بالقياس بقول الصحابة بالرأي]

ويقال لهم فيما تعلّقوا بـه ثانياً: قـد ادّعيتم في معنى الرأي مـا لا يصحّ، لأنّ الرأي إذا أُطلق، أفاد كلّ ما كان متـوصّلاً إليه بضرب من الاستدلال الّذي يصحّ فيه اعتراض الشُّبهات، واختـلاف أهل الإسلام، ولا يختصّ ما قيل قيـاساً دون ما قيل من جهة اعتبار الظواهر والاستدلال بها.

ألا تـرى أنّهم يقولـون: فـلان يرى العـدل، وفلان يـرى القـدر، وفلان يـرى الإرجاء، وفـلان يرى القطع على عـذاب فسّاق أهل الصـلاة، وإن كان كلُّ ذلك متوصّلاً إليه بالأدلّة الموجبة للعلم.

وكذلك يقولـون: إنّ أبا حنيفة يرى الوضـوء بالنبيذ[1] ، وإنّ ذلك رأيـه، كما يقال: إنّه مذهبه، وإن كان لا يرجع في ذلك إلى قياس واجتهاد.

---

١. راجع المغني:١/ ٩؛ المجموع:١/ ٩٣، باب ما سوى الماء المطلق من المائعات لا يجوز رفع الحدث به.

ويقال ـ أيضاً ـ : إنّ القضاء بالشاهد واليمين رأي مالك والشافعي[١]، وإن كان مرجعهما فيه إلى الخبر. وإنّ الأقراء الّتي تعتبر في العدّة على رأي أبي حنيفة الحيض، وعلى رأي الشافعيّ وغيره الأطهار[٢]: وإن كان رجوع كلّ واحد منهما في ذلك إلى ضرب من الاستدلال يخالف القياس.

فإذا كان معنى الرأي والمستفاد به المذهب والاعتقاد على ما ذكرناه، لم يكن في إضافة الصحابة أقوالها إلى الرأي دلالة على ما توهّمه خصومنا من القول بالقياس، لأنّهم لم ينصّوا على أنّ الرأي الّذي رأوه هو الصادر عن القياس دون غيره، فإذا لم ينصّوا ، والقول محتمل لما نقوله؛ لم يكن للخصم فيه دلالة.

فإن قالوا: إن كان القول في الرأي على ما ذكرتم، فلم لا يقال: إنّ المسلمين يرون التمسُّك بالصلاة والصوم وما أشبه ذلك من الأُمور المعلومة بالنُّصوص.

قلنا: إنّما لا يقال ذلك، لما بيّنّاه من أنّ لفظ الرأي يفيد في التعارف الأُمور المعلومة من الطُّرق الّتي يصحّ أن تعترضها الشُّبهات، ويختلف فيها أهل القبلة، ولهذا لا يضيفون الأُمور المعلومة ضرورة من واجبات العقول إلى الرأي، كقبح الظُّلم، ووجوب الإنصاف، ولا يضيفون ـ أيضاً ـ إليه العلم بدعاء الرسولﷺ لأُمّته إلى صلوات خمس وصوم شهر معيّن.

وكذلك ـ أيضاً ـ لا يضيفون إليه سائر الأُمور المعلومة بالأدلّة الّتي لا يختلف المسلمون فيها، كوجوب التمسُّك بالصلاة والصوم، والعلم بنبوّة النبيّ ﷺ وصدق دعواه، وقد بيّنّا أنّهم يطلقون الرأي في القول بالعدل والقدر وغير ذلك ممّا فارق ما ذكرناه.

---

١. راجع: المغني: ١٢/ ١٣؛ فقه السنّة لسيد سابق:٣/ ٤٥٣.

٢. راجع المغني:٨/ ٢٤٦.

فإن قالوا: إنّما صحّ أن يقول العدليّ: فلان يرى القدر، ويقول القدريُّ: فلان يرى العدل، لأنّ كلّ واحد منهما ينسب صاحبه إلى القول بغير علم وإن اجتهد، (فينسبه إلى القول الّذي هو بالرأي الّذي هو القياس)[1].

قيل لهم: هذا الإطلاق الّذي حكيناه ليس يختصُّ بواحد دون آخر، بل العدليُّ يقول في نفسه وفيمن يقول بقوله: إنّه يرى العدل، وكذلك قائل القدر والإرجاء. على أنّ العدليّ لا يرى أنّ القدريّ قائل بالقدر إلاّ عن تقليد أو شبهة، وليس يرى أنّه قائل عن اجتهاد يقتضي غلبة الظنّ، حتّى يطلق عليه لفظ الرأي المختصّ عندهم بالمذاهب الحاصلة من طريق القياس.

فإن قالوا: كيف يصحّ أن ينازعوا في اختصاص الرأي بما ذكرناه، ومعلوم أنّ القائل إذا قال: هذا مذهب أهل الرأي، وقال أهل الرأي كذا وكذا، لم يفهم منه إلاّ أهل القياس دون غيرهم؟

قيل لهم: هذا تعارف حادث في أهل القياس، لأنّه لمّا حدث الاختلاف بين الأُمّة في القياس، فنفاه قوم، وأثبته قوم غلب على مثبتيه الإضافة إلى الرأي، ومعلوم أنّ هذا التعارف لم يكن في زمن الصحابة، فكيف يحمل خطابهم عليه؟!

على أنّه ليس معنا[2] عن أحد من الصحابة أنّه قال: نحن من أهل الرأي، والمرويُّ عنهم قولهم: رأينا كذا، وكان رأيي ورأي فلان كذا.

وليس يمتنع أن يكون في بعض تصرُّف اللّفظة من التعارف ما ليس هو في جميع تصرُّفها، وتكون الإضافة إلى الرأي هي الّتي غلب فيها ما ذكروه، وإن لم يغلب في قولهم: رأيت، وكان كذا من رأيي.

وهذا ممّا لا يمكن دفعه، فإنّه لا شبهة على أحد في أنّ قولهم: فلان من أهل

---

١. في العدة: ٢/ ٦٩٤ـ ٦٩٥ مكان هذه العبارة: فشبه بالقول بالرأي الذي هو القياس.

٢. في العدة: ٢/ ٦٩٥: معيناً.

الرأي لا يجري في الاختصاص بـالإضافة إلى الاجتهاد والقيـاس مجرى قولهم: رأي فلان كذا، وكان رأي فلان أن يقول بكـذا، وأنّ الثاني لا تعارف فيه يخصّصه، وإن كان في الأوّل.

وإذا صحّ مـا ذكرنـاه لم يمتنع أن يقـول أمير المؤمنين عليه السلام: «كان رأيي ورأي عمر أن لا يبعن ، ورأيي الآن أن يبعن»، أي مذهبي وما أُفتي به. وكذلك قول أبي بكر: «أقول فيهـا برأيي»، أي ما أعتقد وأدّاني الاستدلال إليه، وكـذلك قول عمر: «أقضي فيها برأيي».

فإن قالوا: إذا كان الأمر على ما قلتم، فلم قالوا: إن كان صواباً فمن الله، وإن كان خطاء فمنّي ومن الشيطان؟ والنُّصوص لا يكون فيها خطاء.

قيل لهم: قـد يخطئُ المحتجُّ بـالكتاب والسُّنّـة والمستـدلُّ بأدلّتها، بأن يضع الاستدلال في غير موضعه، مثل أن يؤخّر مقـدّماً، أو يقدّم مؤخّراً، أو يخصّ عامّاً، أو يعمّ خاصّاً، أو يتمسّك بمنسوخ، أو يعمل على ما هناك أولى منه، فيكون الخطأ منه أو من الشيطان، فالكتاب والسُّنّـة وإن لم يكن فيهما خطاء، فالمستدلُّ بهما قد يخطئُ وقد يصيب.

[المحكي عن الصحابة بالرأي له مخرج آخر غير القياس]

على أنّا إذا تأمّلنا المسائل الّتي قالوا فيهـا بما قالوا ، أو أضافوه إلى رأيهم؛ وجـدنـا جميعهـا له مخـرج في أدلّـة النُّصـوص ، والـذاهب إليهـا متعلّق بغيـر القياس .

أمّـا بيع أُمّ الـولـد فيمكن أن يعــوّل مَنْ منع منـه على مـا روي عنـه صلى الله عليه وآله من قولـه: «أيُّما امرأة ولـدت من سيّدهـا فهي معتقة».[١] وبما روي عنه صلى الله عليه وآله في مارية

---

١. مسند أحمد: ١/ ٣١٧؛ مستدرك الحاكم: ٢/ ١٩؛ كنز العمال: ١٠/ ٣٢٨ برقم ٢٩٦٥٤.

القبطيّة لمّا ولدت إبراهيم «أعتقها ولدها».[١]

ومن ذهب إلى جواز بيعها أمكنه التعلّق بأشياء:

منها: أنّ أصل الملك جواز التصرُّف، والولادة غير مزيلة للملك، بدلالة أنّ لسيّدها وطأها بعد الولادة من غير ملك ثان ولا عقد نكاح، وذلك يقتضي بقاء السبب المبيح للوطي، وهو الملك.

ومنها: أنّه لا خلاف في أنّ عتقها بعد الولادة جائز، ولو كان الملك زائلاً، لما جاز العتق.

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ﴾[٢] ويتعلّق بعمومه في كلّ بيع إلاّ ما أخرجه الدليل، فلعلّ من أجاز البيع في الصدر الأوّل تعلّق ببعض ما ذكرناه.

ومن تأمّل احتجاج أمير المؤمنين عليه السلام في بيع أُمّهات الأولاد، وجده مخالفاً لطريقة القياس، لأنّ المرويّ عنه عليه السلام أنّه قال: «سبق كتاب الله بجواز بيعها»، فأضاف جواز البيع إلى الكتاب دون غيره.

فأمّا قول أبي بكر وقد سئل عن الكلالة: «أقول فيها برأيي، فإن كان حقّاً، فمن الله، وإن كان خطأً، فمنّي، هي ما عدا الوالد والولد»؛ فليس يجوز أن يكون الرأي الّذي ذكره هو القياس، لأنّ السُّؤال وقع عن معنى اسم، والأسماء لا مدخل للقياس فيها، وإنّما يرجع إلى المواضعة وتوقيف أهل اللّسان، وكتاب الله يدلُّ على معنى الكلالة، لأنّه تعالى قال: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلالَةِ﴾[٣] وما تولّى الله تفسيره لم يدخله الرأي الّذي هو الاجتهاد والقياس.

ويبيّن ذلك ــ أيضاً ــ قول النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم لعمر وقد كرّر السُّؤال عليه عن

---

١. سنن ابن ماجة: ٢/ ٨٤١، باب المكاتب؛ مستدرك الحاكم: ٢/ ١٩؛ سنن البيهقي: ١٠/ ٣٤٦، كتاب عتق أُمّهات الأولاد.

٢. البقرة: ٢٧٥.

٣. النساء: ١٧٦.

الكلالة: «تكفيك آية الصَّيف».[١] وهذا يدلُّ على أنّ الآية نفسها تفيد الحكم.

وكذلك إن تعلّقوا بما روي عن عبد الله بن مسعود، وأنّه سئل عن امرأة مات عنها زوجها، ولم يسمّ لها صداقاً، ولم يدخل بها؟ فردّد السائل شهراً، ثمّ قال: «أقول فيها برأيي، فإن كان حقّاً، فمن الله، وإن كان خطأ، فمنّي و من الشيطان، والله ورسوله منه بريّان: عليها العدّة، ولها الميراث، ولها مهر نسائها، لا وَكْس[٢] ولا شطط[٣]». فقال معقل بن يسار[٤]: «أشهد أنّ رسول اللهﷺ قضى في بروع بنت واشق[٥] بما قضيت» فسُرّ عبد الله.[٦]

---

١. راجع: صحيح مسلم: ٥/ ٦١، باب آخر آية نزلت آية الكلالة؛ سنن ابن ماجة: ٢/ ٩١١ برقم ٢٧٢٦، باب ميراث أهل الإسلام؛ مسند أحمد: ١/ ١٥ و ٢٦ و ٢٨ و ٣٨، و ج٤/ ٢٩٣ و ٢٩٥ و ٣٠١. و آية الكلالة: ﴿**يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة**﴾ سمّيت بآية الصيف لأنّها نزلت في الصيف كما ورد الخبر عن عمر أنّه سأل رسول اللهﷺ عن الكلالة؟ فقال لهﷺ: ألم تسمع الآية التي أُنزلت في الصيف. رواه الطبري في تفسيره: ٦/ ٥٣، في تفسير آية الكلالة.

٢. الوكس: النقصان. صحاح الجوهري: ٣/ ٩٨٩، مادة «وكس».

٣. الشطط: الزيادة. صحاح الجوهري: ٣/ ١١٣٧، مادة «شطط».

٤. معقل بن يسار بن عبدالله بن معبر بن حراق بن أبي بن كعب بن عبد ثور بن هدمة بن لاطم بن عثمان بن عمرو المزني، ومزينة هي والدة عثمان بن عمرو ونسبوا إليها، ومعقل يكنى أبا علي وقيل: أبو عبد الله وقيل: أبو يسار، أسلم قبل الحديبية وشهد بيعة الرضوان، قال البغوي: هو الّذي حفر نهر معقل بالبصرة فنسب إليه، سكن البصرة ومات بها نحو سنة ٦٥هـ. الإصابة: ٦/ ١٤٦ برقم ٨١٦٠؛ الأعلام: ٧/ ٢٧١.

٥. هي بروع بنت واشق الرؤاسية الكلابية أو الأشجعية زوج هلال بن مرة، لها ذكر في حديث معقل الأشجعي وغيره وأخرج حديثه ابن أبي عاصم من روايتها فساق من طريق المثنى بن الصباح عن عمرو بن شعيب عن سعيد بن المسيب عن بروع بنت واشق أنّها نكحت رجلاً وفوّضت الله فتوفّي قبل أن يجامعها فقضى لها رسول اللهﷺ بصداق نسائها. الإصابة: ٨/ ٤٩ برقم ١٠٩٣١.

٦. مسند أحمد: ١/ ٤٤٧؛ سنن الدارمي: ٢/ ١٥٥، باب الرجل يتزوّج المرأة فيموت قبل أن يفرض لها؛ سنن ابن ماجة: ١/ ٦٠٩ برقم ١٨٩١، باب الرجل يتزوج ولا يفرض لها فيموت على ذلك؛ سنن أبي داود: ١/ ٤٦٩ برقم ٢١١٦؛ سنن الترمذي: ٢/ ٣٠٦ برقم ١١٥٤.

وذلك أنّ لقول عبد الله ظاهراً في كتاب الله ـ تعالى ـ يمكن أن يرجع إليه، وهو عموم قوله تعالى: ﴿وَالّذين يُتَوَفَّونَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْواجاً يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْراً﴾[١]، لأنّ عموم الآية يقتضي العدّة على كلّ زوجة توفّي عنها زوجها، ولم يخصّ من الجملة من لم يسمّ لها زوجها صداقاً.

ويمكن أن يكون أوجب الميراث لكلّ زوجة بقوله تعالى: ﴿وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمّا تَرَكْتُمْ﴾[٢] ولم يخصّ من لم يطأها زوجها ولم يسمّ لها صداقاً، فأوجب المهر للمنكوحة بقوله تعالى: ﴿فَأَنْكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَءاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوف﴾[٣]، وذلك موجب لمهر المثل، لأنّ المسمّى لا يتجاوز، ولا تغيّر فيه؛ وإذا كان لكلّ حكم أفتى به وجه في الظاهر؛ فما السبب في القطع على إضافة قوله إلى القياس؟

فإن قيل: فلِمَ ردّدهم شهراً؟ ولِمَ قال: «وإن كان خطأ فمنّي»؟ وكيف يكون في الحكم المأخوذ من ظاهر الكتاب خطأ؟!

قلنا: يجوز أن يكون توقّفه وترداده للسائل لطلبه لما عساه يقتضي تخصيص الآيات الّتي ذكرناها، والتماساً لما لعلّه يعثر عليه ممّا يجب له ترك الظاهر. ويمكن ـ أيضاً ـ أن يكون لم يتعيّن عليه فرض الفُتيا لوجود غيره من علماء الصحابة، فآثر طلب السلامة والإعراض عن الجواب والفتيا، ثمّ لمّا ألحّوا عليه أجاب.

فأمّا قوله: «وإن كان خطأ فمنّي»؛ فقد تقدّم الكلام على نظيره.

ويمكن أن يكون لأنّه جوّز أن يكون هناك ما هو أولى من الظاهر من دليل يخصُّ، أو رواية تقتضيه من الرسول ﷺ في مثل ما سئل عنه، تخالف قضيّته، أو

---

١. البقرة:٢٢٤.

٢. النساء:١٢.

٣. النساء:٢٥.

غير ذلك ممّا يكون العدول إليه أولى.

على أنّهم يقولون: «كلّ مجتهـد مصيب» فيلزمهم السؤال عن قـوله: «إن كان خطأ فمنّي»، وكيف نسب نفسه إلى الخطاء وهو مجتهـد، فلابدّ لهم من الرُّجوع إلى تجويزه على نفســه التقصير في طلب خبر لو استقصى لظفـر به، ومـا جرى مجرى ذلك.

ومتى تأمّلت جميع المســائل الّتي حكي عنهم إضافـة القول فيهـا إلى الرأي، وجدت لها مخرجاً في الظواهر، وطرقاً تخالف القياس.

وأمّا قولهم: فلو كان رجوعهم في ذلك إلى طـرق العلم، لما صحّ منهم الرُّجوع من رأي إلى آخر، ولا التوقُّف فيه وتجويز كونه خطاء وصواباً.

فمن بعيد ما يقال، وذلك أنّ الـرُّجوع إلى المذاهب والعدول عنها لا يدلُّ على القول بالقيـاس والظنّ، لأنّ ذلك قد يصحّ فيها طريقه العلـم والأدلّة، ألا ترى أنّ القائل بالإجبار قد يعدل عنه إلى القول بالعدل، وكذلك قد يعدل عن القطع على عقاب الفسّاق من أهل القبلة إلى القول بالإرجاء[1]، وسائر مسائل الأُصول ذلك ممكن فيها. فليس التَّنقُّل دلالة على ما ظنّوه.

وأمّا التوقّف؛ فقـد يجوز أن يكـون طلبـاً لـلاستـدلال والتأمّل، كما يتـوقّف

---

١. المرجئة هم الّـذين قالوا: لا يضرّ مع الإيمان معصيـة، كما لا ينفع مع الكفر طاعة، وقـالوا: الإيمان قول بلا عمل كأنّهم قدّموا الإيمان وأخّروا العمل، لأنّهم يـرون أنّهم لو لم يُصَلُّوا ولم يصوموا نجّاهم إيمانهم، وقد أسقطـوا الوعيد جملـة عن المسلمين. والإرجاء إمّـا أن يكون من الرجـاء، لأنّ المرجئة يرجون لأصحـاب المعاصي الثواب من الله تعالى؛ أو يكون مشتقـاً من الإرجاء وهو التأخير، لأنّهم أخّروا حكم أصحـاب الكبائر إلى الآخرة. والمرجئة تفـرّقوا إلى: مرجئـة القدرية، ومرجئـة الجبرية، ومرجئـة الخوارج، والمرجئة الخالصـة. وهذه الفرق على نقيض، فمـرجئة القدريـة تقول بـالاختيار والحريـة لــلإنســان، ومــرجئـة الجبريــة تنكـره ولكنّهما يشتركــان في الإرجـاء. معجـم الفـرق الإسلامية: ٢٢٠ . وراجع بحوث في الملل والنحل: ٣/ ٩٩.

الناظرون في كثير من مسائل الأُصول الّتي يتوصّل إليها بالأدلّة المفضية إلى العلم، ويتثبتون تحرّزاً من الغلط، واحتياطاً في إصابة الحقّ.

فأمّا تجويز كونه خطاء وصواباً؛ فالوجه فيه ما ذكرناه في خبر ابن مسعود، وأنّ ذلك يحسن أن يقال بحيث يكون التجويز لورود ما هو أولى من الظواهر ثابتاً، لأنّ الناظر ربّما كان متّهماً نفسه في التقصير، ومجوّزاً أن يكون في السُّنّة مخصّص أو معنى يقتضي العدول إليه لم ينعم[1] النظر في طلبه.

[دفع دعوى إمساك الصحابة عن النكير والتخطئة]

فأمّا قوله: ولا أن يمسكوا عن تخطئة المخالف والنكير عليه، لأنّ الأدلّة لا تتناقض ولا تختلف، فكيف يجوز أن يرجع كلُّ واحد منهم في قوله إلى دليل؟! فقد بيّنّا أنّا لا نقول: إنّ مع كلّ واحد دليلاً على الحقيقة، وإنّما قلنا: يجوز أن يكون كلّ واحد تعلّق بطريقة من الظاهر وأدلّة النُّصوص اعتقدها دليلاً، ولا شبهة في أنّ الأدلّة لا تتناقض، إلاّ أنّ ما يعتقد بالشُّبهة دليلاً لا يجب ذلك فيه. فأمّا الإمساك عن النكير والتخطئة، فلم يمسكوا عنهما، والعلم بأنّ بعضهم خطّأ بعضاً يجري مجرى العلم بأنّهم اختلفوا، وما دافع أحد الأمرين إلاّ كدافع الآخر.

ويدلُّ على ما قلناه ما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام وقد استفتاه عمر في امرأة وجّه إليها، فألقت ما في بطنها، وقد أفتاه كافّة من حضره من الصحابة بأنّه لا شيء عليه، لأنّه مؤدّب، فقال عليه السلام: «إن كان هذه جهد رأيهم فقد أخطأوا، وإن كانوا قاربوك فقد غشّوك».[2] وهذا تصريح بالتخطئة.

والخبر الّذي رويناه متقدّماً عنه عليه السلام يشهد ـ أيضاً ـ بذلك، وهو قوله: «من

---

١. في«أ»: ينعّم، بتشديد العين؛ وفي العدة:٢/ ٧٠٠: يُمعن.

٢. إرشاد المفيد:١/ ٢٠٥؛ مناقب آل أبي طالب:٢/ ١٨٨؛ بحارالأنوار:٤٠/ ٢٥١.

أراد أن يتقحّم جراثيم جهنّم فليقل في الجدّ برأيه».[١]

وروي عن ابن عباس أنّه قال: «من شاء بـاهلته إنّ الّذي أحصى رمل عالج عدداً ما جعل للمال نصفين وثلثاً».[٢]

وروي عنه أنّه قال: «مـن شاء باهلته إنّ الجدّ أب».[٣] وقد رويت المباهلة ـ أيضاً ـ عن ابن مسعود في قصّة أُخرى.

وروي عن ابن عبّـاس الخبر الّـذي تقـدّم من قـولـه: «ألا يتّقي الله زيـد بن ثابت»[٤] وهذا ـ أيضـاً ـ صريح في التخطئة، وتخويف بالله ـ تعـالى ـ في المقام على المذهب، والخبر الّذي رويناه[٥] ـ أيضـاً ـ عن عمـر أنّه قـال: «أجرأُكم على الجدّ أجرأُكم على النار» واضح في هذا الباب.

وروي عن عائشـة أنّها بعثت إلى زيد بن أرقم، وقـد اشترى ما باعـه بأقلّ ممّا بـاعـه بـه قبل أن يقبض الثمن، «إنّك إن لم تتب، فقـد بطل جهـادك مع رسـول الله ﷺ».[٦]

وقيل لابن المسيّب: «إنّ شريحاً قضى في مكاتب عليه دين أنّ الدين والكتابة بالحصص»، فقـال: «أخطأ شريح».[٧] وقـد ورد بهذا المعنى من الأخبـار مـا لا يحصى.

١. مر الحديث مع مصادره في ص ٤٩٩ـ ٥٠٠.
٢. الكافي:٧/ ٨٠ ح٣، باب آخر في إبطال العول.
٣. أحكام القرآن:١/ ٩٩؛ تفسير الرازي:٤/ ٨٥؛ الفصول في الأُصول:٤/ ٦١، أصناف القضاة.
٤. راجع المغني:٧/ ٦٦؛ الإحكام:٤/ ٢٣٢.
٥. راجع ص٥٠٠.
٦. الإحكام:٤/ ٢٣٤باختلاف.
٧. الفصـول في الأُصـول:٤/ ٣٣٧، بـاب اختـلاف وجـوه الـدلائل في المقـايـس. وراجع سنن البيهقي:١٠/ ٣٣٣؛ المصنّف لعبد الرزاق:٨/ ٤١٣.

[في إبطال تأويل أخبار التخطئة]

فأمّا ما لا يزالون يستكرهونـه، ويتعسَّفونه، من تأويل هذه الأخبار مثل قولهم في قصّة المجهضة بولدهـا: إنّ الخطأ والغشّ إنّما أراد به ترك ما هو أولى في النُّصح والمذهب، وأنّ ابن عبّاس دعا إلى المباهلة لأنّه خُطّئ في اجتهاده، فدعا من خطّأه في ذلك لا في نفس المذهب إلى المباهلة، وأنّ ذكـر جهنّم والنار على سبيل التشدّد والتحـرُّز، وأنّ ذلك تخويف لمن أقـدم عليـه من غير فكـر ولا تحفُّظ، وفي حـديث إحباط الجهاد أنّه مشروط بأن يكون ذاكراً للخبر المقتضي بخلاف قوله.

فكلُّه عدول عن ظواهر الأخبـار، وحملها على ما لا يحتمله، وذلك إنّما يسوغ ـ إن سـاغ ـ متى ثبت لنـا تصويب القـوم بعضهم لبعض في مذاهبهم من وجـه لا يحتمل التأويل، فأمّا ولا شيء يذكر في ذلك إلا وهو محتمل للتصويب ولغيره على ما ذكرناه وسنذكره؛ فلا وجه للالتفات إلى التأويلات البعيدة المستكرهة.

فإن قالوا: نحن وإن صـوّبنـا المجتهدين، فليس نمنع مـن أن يكون في جملـة المسـائل ما الحقُّ فيـه في واحد، ولا يسـوغ في مثلـه الاجتهاد؛ فأكثـر ما تقتضيـه الأخبار الّتي رويتموها أن يكون الاجتهـاد غير سائغ في هذه المسائل بعينها، وهذا لا يدلُّ على أنّ سائر المسائل كذلك.

قلنا: لا فرق بين هـذه المسائل الّتي روينا فيها الأخبـار وبين غيرها، وليس لها صفة تبـاين بها ماعداها مـن مسائل الاجتهاد، ألا ترون أنّـه لا نصّ في شيء منها يقطع العـذر كما أنّ ذلك ليس في غيرهـا من مسائل الاجتهـاد، وإذا لم تتميّـز من غيرها، لم يسغ ما ادّعيتموه، واشترك الكلُّ في جواز الاجتهاد فيه، والمنع منه.

[في ذكر الإشكال على التخطئة والجواب عنه]

فإن قالوا: ليس تخلو أقوالهم في هذه المسائل الّتي أضـافوها إلى الرأي وأمثالها

من أن يكونـوا ذهبوا إليهـا من طرق الأدلّـة الموجبة للعلم، أو من جهـة الاجتهاد والقياس: ولـو كـان الأوّل لـوجب أن يكون الحقُّ في أحـد الأقـوال دون جميعهـا، ولوجب أن يكـون ماعـدا المذهب الواحد الّـذي هو الحقّ فيها بـاطلاً، ولـو كان كذلك، لوجب أن يقطعـوا ولاية قائله، وتبرّأُوا منـه، ولا يعظّموه، ألا ترى أنّهم في أُمور كثيرة خـرجوا إلى المقاتلـة وحمل السلاح، ورجعوا عن التعظيم والـولاية لما لم يكن من باب الاجتهاد؟! فلو كان الكلّ واحداً، لفعلوا في جميعه فعلاً واحداً.

ولو كان الأمر ـ أيضاً ـ على خلاف قولنا، لم يحسن أن يولّي بعضهم بعضاً مع علمهم بخلافهم عليه، في مذهبـه، كما ولّـىٰ أمير المؤمنين شريحاً مع علمه بخلافه له في كثير من الأحكام، وكما ولّـى أبو بكـر زيداً وهو يخالفه في الجدّ، ولولا اعتقاد المولّي أنّ المولّى محقٌّ، وأنّ الّذي يذهب إليه وإن كـان مخالفاً لمذهبه صواب؛ لم يجز ذلك، ولا جاز ــ أيضاً ــ أن يسوّغ له الفتيـا، ويحيل عليه بها، وقـد كانـوا يفعلون ذلك.

وكان يجب ـ أيضاً ـ أن ينقض بعضهم على بعض الأحكام الّتي يخالفهم فيها لمّا تمكّن من ذلك، وأن ينقض الواحد على نفسه ما حكم به في حال ثمّ رجع إلى ما يخالفه في أُخرى، لأنّ كثيراً منهم قد قضى بقضـايا مختلفة ولم ينقض على نفسه ما تقدّم، فلولا أنّ الكلّ عندهم صواب لم يسغ ذلك.

و ـ أيضـاً ـ فقـد اختلفوا فيما لـو كان خطـاء لكان كبيراً، نحـو اختلافهم في الدماء والفـروج والأموال، وقضى بعضهم بإراقة الدم وإباحـة المال والفرج، فلو كان فيهم من قد أخطأ، لم يجز أن يكون خطاؤه إلاّ كبيراً، ويكون سبيله سبيل من ابتـدأ إراقـة دم محرّم، أو أخذ مـالاً بغير حقّ، فأعطـاه من لا يستحقّـه، وفي ذلك تفسيقـه ووجـوب البراءة منـه، وفي علمنا بفقـد كلّ ذلك دلالـة على أنّهم قـالـوا اجتهاداً، وأنّ الجماعـة مصيبون. وهذه الطـريقة هي عمـدتهم في أنّ كلّ مجتهد في

أحكام الشرع مصيب.

قيل لهم: ما تنكرون أن يكون الخطاء الواقع ينقسم إلى ما يوجب البراءة وحمل السلاح واللّعن وقطع الولاية ، وإلى ما لا يوجب شيئاً من ذلك، وأن يكون اشتراك الفعلين في كونها خطاء لا يقتضي اشتراكهما فيما يستحقّ عليهما، ويعامل به فاعلهما، ألا ترون أنّ الصغيرة تشارك الكبيرة في القبح ولا يدلّ ذلك على تساويهما فيما يعامل به فاعلهما، والزّنا والكفر مشتركان في القبح ولا يجب تساويهما في سائر الأحكام؟!

وإذا جاز اشتراك الشَّيئين في القبح مع اختلافهما فيما يستحقّ عليهما؛ لم يمتنع أن يكون الحقّ في أحد ما قاله القوم وما عداه خطاء، ولا يجب مساواة ذلك الخطاء لما يوجب من الخطاء التبرّي واللّعن وحمل السلاح والحرب.

ثمّ يقال لهم: أليس الصحابة قد اختلفت قبل العقد لأبي بكر، حتّى قالت الأنصار: «منّا أمير ومنكم أمير»؟[1]

فإذا اعترفوا بذلك ـ و لابدّ من الاعتراف به ـ قيل لهم: أوليس الّذين دعوا إلى ذلك مخطئين لمخالفتهم الخبر المأثور عن النبيّ ﷺ من قوله:«الأئمّة من قريش»؟![2] فلابدّ من الاعتراف بخطائهم.

فيقال لهم: أفتقولون : إنّهم كانون فسّاقاً ضُلّالاً يستحقّون اللّعن والبراءة

---

١. راجع: صحيح البخاري:٨/ ٢٧، كتاب المحاربين من أهل الكفر والردة؛ مسند أحمد:١/ ٥٦؛ سنن البيهقي:٨/ ١٤٢؛ شرح نهج البلاغة:٢/ ٢٤؛ تاريخ الطبري:٢/ ٤٤٣، أحداث السنة الحادية عشرة؛ الكامل في التاريخ٢/ ٣٢٧. ومن كتب الإمامية راجع: نهج البلاغة: ١/ ١١٦، من كلام له في الاحتجاج على الأنصار؛ الكافي:٨/ ٥٨ح ١٩، باب تأويل قوله تعالى:﴿ظهر الفساد في البر والبحر﴾.

٢. مسند أحمد:٣/ ١٢٩ و ١٨٣ و ج٤/ ٤٢١؛ مستدرك الحاكم:٤/ ٧٦؛ سنن البيهقي:٣/ ١٢١ و ج٨/ ١٤١، باب الأئمّة من قريش.

والحرب.

فإن قالوا: «نعم»، لـزمهم تفسيق الأنصار ولعنهم والبراءة منهم، وهـذا أقبح ممّا يعيبونه على من يرمونه بالرفض.

وإن قالوا: إنّهم لم يصرّوا على ذلك، بل رجعوا إلى الحقّ، فلم يستحقّوا تفسيقاً ولا براءة.

قيل لهم: كلامنا عليهم قبل التسليـم وسماع الخبر، وعلى ما قضيتم به يجب أن يكـونـوا في تلك الحال فسّـاقـاً يستحقّـون البراءة واللّعن والعـدول عن الـولايـة والتعظيم، وهذا ممّا لم يقله أحد فيهم.

على أنّ فيهم من لم يرجع بعد سماع الخبر، وأقـام على أمره، فيجب أن يحكموا فيه بكلّ الّذي ذكرناه.

[التخطئة لا تقتضي قطع الولاية والتفسيق والبراءة واللعن]

فإن قالوا: إنّ الأنصار لم تفسق بما دعت إليه، وإن كان الحقّ في خلاف قولها، ولا استحقّت اللّعن والبراءة.

قيل لهم: فما تنكرون أن يكون الحقّ في أحد ما قالته الصحابة من المسائل الّتي ذكرتموها دون ما عداه، وأن يكون من خالفه لا يستحقّ شيئاً ممّا ذكرتم.

ويسألون ـ أيضاً ـ على هذا الوجـه في جميع ما اختلفت فيه الصحابة ممّا الحقُّ فيـه في واحد، كـاختـلافهم في مـانع الزكـاة هل يستحقُّ القتـال، وغير ذلك من المسائل.

ويقال: يجب إذا كان من فارق الحقّ في هذه المسـائل من الصحابة قد أخطأ أن يكون في تلك الحال فاسقاً، منقطع الولاية، ملعوناً، مستحقّاً للمحاربة.

ويسألون ـ أيضاً ـ عن قضاء عمر في الحامل المعترفة بالزنا بالرجم، حتّى قال

لـه أمير المؤمنين‌عليه‌السلام: «إن كـان لك عليهـا سبيل فـلا سبيل لك على مـا في بطنها».[١]

فيقال لهم: أتقولون: إنّ قضاءه بذلك حقّ؟

فإن قالوا: «نعم» غلطـوا وخالفـوا ما عليه الأُمّـة، لأنّ الكلّ يقـولون لا يجوز رجمهـا وهي حـامل، وفي رجوع عمـر إلى قـول أمير المؤمنين‌عليه‌السلام وقوله:«لولا عليٌّ لهلك عمر»[٢] دلالة على تبيُّنه الخطاء في قضيّته.

ثمّ حينئذٍ يقال لهم: أتقـولون: إذا كـان قد أخطأ أنّـه مستحقٌّ للّعن والبراءة والتفسيق، فلابـدّ لهم من أن ينفوا ذلك ويجعلـوا الخطاء الواقع منـه ممّا لا يقتضي تفسيقاً ولا براءة، فيقال لهم في المجتهدين مثله.

فإن قالوا: إنّ الخطاء الّـذي لم تقم الدلالة على أنّه فسق يجوز أن يكـون فسقاً، وأن يكون صـاحبه مستحقّاً لقطع الولايـة واللّعن والبراءة، أفتقولون في الصحـابة مثل ذلك؟

قلنا: هكـذا يجب أن يقال، وإنّما منعنـا من إيجابكم تفسيقهم والرُّجـوع عن ولايتهم باختلافهم في مسائل الاجتهاد، وأعلمناكم أنّ ذلك لا يجب في كلّ خطاء ومعصية، وليس هذا ممّا يوحش، فـإنّ تجويز كون خطائهم في حوادث الشرع كبيراً من حيث لا يعلم، كتجويز كلّ أحـد عليهم أن يكونوا مستسرّين بكبيرة يجب لها قطع الولاية، ويستحقّ بها البراءة واللّعـن، غير أنّ تجويز ذلك عليهم في حوادث الشرع لا يـوجب الإقـدام على قطع ولايتهـم، وإسقـاط تعظيمهم، كما أنّ تجويـز

١و٢. وردت هذه الرواية بتفاوت في الكثير من كتب الفريقين: راجع مناقب الخوارزمي:٨٠برقم ٦٥؛ مطالب السؤول في مناقب آل الرسول‌صلى‌الله‌عليه‌وآله:٧٧؛ كشف الغمة:١/ ١١٠؛ بحار الأنوار:٤٠/ ٢٧٧ ح٤١ و ج٧٦/ ٥٣ و ٨٩؛ الغدير:٦/ ١١٠.

الكبائر عليهم لا يوجب ذلك، وإنّما يوجبه تيقُّن وقوع الكبائر منهم.

وفيمن يوافقنا في كون الحقّ في هذه المسائل واحداً من يقول: إنّني آمن من كون خطائهم في حوادث الشرع كبيراً من حيث الإجماع، والطريقة الأُولى أمرُّ على النظر.

واعلم أنّنا إنّما أسقطنا بهذا الكلام الّذي بيّنّاه إلزام المخالفين لنا في خطاء الصحابة أن يكون موجباً للبراءة بذكر الكبير والصغير الّذي هو مذهبهم دون مذهبنا، فكأنّنا قلنا لهم: ما ألزمتمونا إيّاه لا يلزمنا على مذاهبكم في أنّ الصغائر تقع محبطة من غير أن يستحقّ بها الذمّ وقطع الولاية، وإذا أردنا أن نجيب بما يستمرّ على أُصولنا ومذاهبنا، فلا يجوز أن نستعير ما ليس هو من أُصولنا.

[في الجواب عمّا تعلّق به مَن قال بالتصويب]

والجواب الصحيح عن هذه المسألة أنّ الحقّ في واحد من هذه المسائل المذكورة ومن كان عليه ومهتدياً إليه من جملة الصحابة كانوا أقلّ عدداً وأضعف قوّة وبطشاً ممّن كان على خلافه ممّا هو خطاء، وإنّما لم يظهروا النكير عليهم والبراءة منهم تقيّة وخوفاً ونكولاً وضعفاً.

فأمّا تعلّقهم بولاية بعضهم بعضاً مع المخالفة في المذهب، وأنّ ذلك يدلّ على التصويب؛ فليس على ما ظنّوه، وذلك أنّه لم يولّ أحد منهم والياً، لا شريحاً ولا زيداً ولا غيرهما، إلاّ على أن يحكموا بكتاب الله وسنّة نبيّه ﷺ وما أجمع عليه المسلمون، ولا يتجاوز الحقّ في الحوادث، ولا يتعدّاه، وإذا قلّده بهذا الشرط؛ لم يمكن أن يقال: إنّه سوّغ له الحكم بخلاف مذهبه، لأنّهم لا يتمكّنون من أن يقولوا: إنّه نصّ له على شيء ممّا يخالفه فيه، وأباحه الحكم فيه بخلاف رأيه.

وجملة ما يقال: إنّه ليس لأحد أن يقلّد حاكماً على أن يحكم بمذهب مخصوص، بل يقلّده على أن يحكم بالكتاب والسُّنّة والإجماع، ولم يولّ القوم أحداً

إلاّ على هذا الشرط.

والصحيح أنّ أمير المؤمنين عليه السلام ما ولّى شريحاً إلاّ تقيّة واستصلاحاً وسياسة، ولو ملك اختياره؛ ما ولاّه.[1]

فأمّا تعلُّقهم بتسويغ الفتيا وإحالة بعضهم على بعض بها؛ فغير صحيح، وذلك أنّهم يدّعون في تسويغ الفتيا ما لا يعلمونه، وكيف يسوّغون الفتيا على جهة التصويب لها، ونحن نعلم أنّ بعضهم قد ردّ على بعض وخطّأه وخوّفه بالله ـ تعالى ـ من المقام على أمره، وهذا غاية النكير؟! وإن أرادوا أنّهم سوّغوها من حيث لم ينقضوها، ولم يبطلوا الأحكام المخالفة لهم؛ فليس ذلك بتسويغ، وسنتكلّم عليه بمشيئة الله. وما نعرف ـ أيضاً ـ أحداً منهم أرشد في الفتيا إلى من يخالفه فيما يخالفه فيه، ولا يقدرون على أن يعيّنوا واحداً فعل ذلك، وإنّما كانوا يحيلون بالفتيا في الجملة على أهل العلم والقائلين بالحقّ، والتفصيل غير معلوم من الجملة.

فأمّا إلزامهم لنا أن ينقض بعضهم على بعض حكمه، وواحد على نفسه فيما حكم به ورجع عنه؛ فغير واجب، لأنّ إقرار الحكم وورود العبادة بالإمساك عن نقضه لا يوجب كونه صواباً، ألا ترى أنّا نقرّ أهل الذمّة على بيوعهم الفاسدة ومناكحتهم الباطلة إذا أدّوا الجزية، ونقتصر في إنكاره على إظهار الخلاف، مع أنّا لا نرى شيئاً من ذلك صواباً، فليس مجيء العبادة بإقرار حكم من الأحكام مع النهي عنه ممّا يفسد أو يستحيل، وسبيل ذلك سبيل ابتداء العبادة به، فكما يجوز ورودها، بهذا الحكم ابتداء، جاز ورودها بإقراره بعد وقوعه وإن كان خطاء.

---

١. الظاهر أنّ الإمام عليه السلام اشترط على شريح أن لا يبرم ولا ينفذ القضاء إلاّ بعد عرضه عليه عليه السلام. ويؤيد ما نذهب إليه ما رواه الكليني بسند صحيح عن الإمام الصادق عليه السلام انّه قال: «لما ولّى أمير المؤمنين شريحاً القضاء اشترط عليه أن لا ينفذ القضاء حتى يعرضه عليه». (الوسائل: ١٨، الباب ٣ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١). (المشرف)

على أنّـه قـد روي أنّ شريحاً قضى في ابنَي عمّ أحـدهما أخ لأُمّ بمـذهب ابن مسعود، فنقض أمير المؤمنين عليه السلام حكمه، وقال: في أيّ كتاب وجدت ذلك، أو في أيّ سنّة.[1] وهذا يبطل دعـوى من ادّعى أنّ أحداً منهم لم ينقض على من خـالفه على العموم.

والقول في نقض الواحد منهم على نفسه يجري على الوجه الّذي ذكرناه.

فأمّـا تعلُّقهم بأنّ الخطـاء في الـدمـاء والفـروج والأمـوال لا يكـون إلاّ كبيراً؛ فواضح البطلان، لأنّا نقول لهم: لم زعمتم أنّ ذلك لا يكون إلاّ كبيراً؟!

ولم إذا كـان كبيراً في بعض المواضع ومن بعـض الفـاعلين؛ وجب أن يكـون كذلك في كلّ حال، ومن كلّ أحد؟!

أو لا تـرون أنّـه قد يشترك فـاعـلان في إراقـة دم غير مستحقّ، ويكـون فعل أحدهما كفراً والآخر غير كفر، وإذا جاز ذلك؛ لم يمتنع أن يشترك فاعلان ـ أيضاً ـ في إراقة دم يكون من أحدهما كبيراً ولا يكون من أحدهما كذلك.

ثمّ يُسألون عمّا اختلفت فيـه الصحابة، وكان الحقّ فيه في أحـد الأقوال، مثل اختلافهم في مانع الزكاة وهل يستحقّ القتـال؟ واختلافهم في الإمام يوم السَّقيفة. ويقال لهم : يجب أن يكون خطأُهم كبيراً، لأنّهم مخالفون للنُّصوص، وما الحقّ فيه في واحد، ويجب أن يكونـوا بمنزلة من ابتدأ خـلاف النُّصوص في غير ذلك، وكلّ شيء يعتذرون به وينفصلون عنه قوبلوا بمثله.

على أنّهم يقـولون: إنّ قـتلاً وقـع من مـوسى عليه السلام صغيرة، ولا يلـزمهم أن

---

١. رويت هذه الرواية باختلاف في أحكام القرآن للجصّاص:١/ ١٦٩، وأُصول السرخسي:٢/ ٢٥٢، وأخبـار القضـاة لمحمـد بن خلف بن حيـان:٢/ ٢٩٠. وراجع سنن الـدارمي:٢/ ٣٤٨؛ مجمع الزوائد:٤/ ٢٢٨.

يكـــون كلّ قتل صغيرة. ولا إذا حكمـوا بكبر القتـل منّـا أن يحكمـوا بكبره من موسى عليه السلام.

[في الجواب عمّا تعلّق به القائل بالقياس من الأخبار]

فأمّا ما تعلّقوا به ثالثاً من خبر معاذ؛ فلا دلالة لهم فيه، وذلك أنّه خبر واحد، وبمثله لا تثبـت الأُصول المعلومـة. ولو ثبتت بـأخبار الآحاد؛ لم يجز ثبـوتها بمثل خبر معاذ، لأنّ رواته مجهولون. وقيل رواه جماعة من أصحاب معاذ ولم يذكروا.[1]

١. يحتج على الحديث سنداً ودلالـة. أمّا السنـد فعـلاوة على إرسالـه فقـد ذكـر البخاري في التـاريخ الكبير:٢/ ٢٧٧ برقم ٢٤٤٩: روي عن الحارث بن عمرو بـن أخي المغيرة عن أصحاب معاذ عن معاذ، روى عنه أبو عون، ولا يصح، ولا يعرف إلاّ بهذا، مرسل.
وقـال ابن حجـر في تقريب التهـذيب: ٢/ ١٣١ بـرقم ٢٥٩: روى عن أُنـاس من أهل حمص من أصحاب معاذ في الاجتهـاد، وعنه أبـو عون محمـد بن عبيد الله الثقفي ولا يعـرف إلاّ بهذا... وقال الترمذي:لا نعـرفه إلاّ من هذا الـوجه وليس إسناده عنـدي بمتصل. قلت:... وقال في الأوسط في فصل من مات بين المائة إلى عشر ومـائة: لا يعرف إلاّ بهذا ولا يصحّ. وذكـره العقيلي وابن الجارود وأبو العربي في الضعفاء، وذكر إمام الحرمين أنّ هذا الحديث مخرج في الصحيح ووهم في ذلك.
وقال الصفدي في وافي الوفيات:١٩/ ١١٧ في ترجمة إمام الحرمين: وكان مع تبحّره وفضله لا علم له بالحديث ذكر في كتـاب البرهان حديث معاذ في القياس فقال: هـو مدون في الصحاح، متّفق على صحّته، كذا قال: وأنّى له الصحة ومداره على الحارث بن عمرو و مجهول عن رجال من أهل مصر لا يـدري مَن هم عن معـاذ. وقـال المازري في شرح البرهـان في قـولـه: إنّ الله يعلم الكلّيـات لا الجزئيات وددت لـو محوتها بدمي أو بدمع عينـي، قلت: أنا أُحاشي إمـام الحرمين عن القول بهذه المسألة، والّـذي أظنّه أنّها دسّت في كلامـه... وهذه المسـألـة فلسفة صرفة كيف يقـول بها أشعري وسائر قواعده تخالف القول بها.
وضعّفه ابن حـزم الأندلسي في الإحكام في أُصـول الأحكام:٦/ ٧٧٣: وأمّا خبر معـاذ فإنّه لا يحل الاحتجاج به لسقوطه. وكذلك قـال العظيم آبادي في عون المعبود:٩/ ٣٦٩، والألباني في ضعيف سنن الترمذي:١٥٣، وغيرهم.
وأمّا من حيث الدلالة فيكفي كلام المازري في شرح البرهان المتقدم ذكره.

على أنّ روايته وردت مختلفة، فجاء في بعضها أنّه لمّا قال: «أجتهد رأيي؟»، قال ﷺ له: «لا، اكتب إليّ، أكتب إليك» وهذا يوجب أن يكون الأمر فيما لا يجده في الكتاب والسُّنّة موقوفاً على ما يكتب إليه لا على اجتهاده.

فإن قالوا: الدليل على صحّة روايته تلقّي الأُمّة له عصراً بعد عصر بالقبول. ولأنّ الصحابة إذا ثبت أنّهم عملوا بالقياس والاجتهاد ولابدّ في ذلك من نصّ، ولا نصّ يدلُّ ظاهره على ذلك إلاّ خبر معاذ وما خبر معاذ أقوى منه؛ فيجب من ذلك صحّة الخبر.

قلنا: أمّا تلقّي الأُمّة له بالقبول؛ فغير معلوم، وقد بيّنّا أنّ قبول الأُمّة لأمثال هذه الأخبار كقبولهم لمسّ الذَّكر وماجرى مجراه ممّا لا يقطع به ولا يعلم صحّته. فأمّا ادّعاؤهم ثبوت عملهم بالقياس، وأنّه يجب أن يكون لهذا الخبر، لأنّه لا نصّ غيره؛ فبناء على ما لم يثبت و لا يثبت. وقد بيّنّا بطلان ما ظنّوه دليلاً على إجماعهم على ذلك. ولو سلّم لهم على ما فيه، لجاز أن يكونوا أجمعوا لبعض ما في الكتاب أو لخبر آخر.

على أنّهم قد اعتمدوا في تصحيح الخبر على ما إذا صحّ لم يحتج إلى الخبر، ولم يكن دلالة على المسألة، لأنّا إذا علمنا إجماعهم على القول بالقياس والاجتهاد، فأيُّ فقر بنا إلى تأمّل خبر معاذ؟! وكيف يستدلّ به على ما قد علمناه بغيره؟!

فإن قالوا: نعلم بإجماعهم صحّة الخبر، ثمّ يصير الخبر دليلاً، كما أنّ إجماعهم دليل، ويكون المستدلّ مخيّراً في الاستدلال.

قلنا: ليس يعلم بإجماعهم صحّة الخبر إلاّ بعد أن يعلم أنّهم أجمعوا على القياس والاجتهاد، وعلمنا بذلك يخرج الخبر من أن يكون دلالة، وإنّما كان يمكن ما ذكروه لو جاز أن يعلم إجماعهم على صحّة الخبر من غير أن يعلم إجماعهم على

القول بالقياس وذلك لا يصحّ.

ثمّ إذا تجاوزنا عن ذلك، ولم نتعرّض للكلام في أصل الخبر؛ لم يكن فيه دلالة لهم، لأنّه قال: «أجتهد رأيي» ولم يقل في ماذا، ولا ينكر أن يكون معناه أي أجتهد رأيي حتّى أجد حكم الله ــ تعالى ــ في الحادثة من الكتاب والسُّنّة، إذ كان في أحكام الله فيهما ما لا يتوصّل إليه إلاّ بالاجتهاد، ولا يوجد في ظواهر النُّصوص، فادّعاؤهم أنّ إلحاق الفروع بالأُصول في الحكم لعلّة يستخرجها القياس هو الاجتهاد الّذي عناه في الخبر ممّا لا دليل عليه، ولا سبيل إلى تصحيحه.

فإن قالوا: ما وجد في دليل النصّ من كتاب أو سنّة هو موجود فيهما، وقوله ﷺ: «فإن لم تجد» يجب أن يحمل على عمومه، وعلى أنّه لم يجده على كلّ وجه، وإذا حمل على ذلك، فليس بعده إلاّ الرجوع إلى القياس الّذي نقوله.

قلنا: ليس يجب حمل الكلام على عمومه عندنا، وقد بيّنّا في الكلام في الوعيد وفي غيره أنّه ليس في سائر ألفاظ اللُّغة ما له ظاهر يقتضي العموم ومتى حمل على الخصوص كان مجازاً.

وبعد؛ فإنّهم لا يقولون بذلك، لأنّ القياس والاجتهاد عندهم من المفهوم بالكتاب والسُّنّة، وممّا يدلاّن عليه، فكيف يصحّ حمل قوله: «فإن لم تجد» على العموم، وهذا يقتضي أنّهم قائلون هذا النفي بالخصوص؟! فكيف عابوه علينا؟!

وبعد؛ فإن جاز إثبات القياس بمثل خبر معاذ؛ فإنّ من نفاه روى ما هو أقوى منه وأوضح لفظاً، وذلك ما روي عن النبيّ ﷺ من قوله: «ستفترق أُمّتي على بضع وسبعين فرقة أعظمهم فتنة على أُمّتي قوم يقيسون الأُمور برأيهم فيحرّمون الحلال ويحلّلون الحرام».[1] والروايات الّتي يرويها، مخالفونا في هذا كثيرة، ومن

١. مستدرك الحاكم: ٣/ ٥٤٧ وج٤/ ٤٣٠، باب قال النبيﷺ: ستفترق أُمّتي...؛ مجمع الزوائد: ١/ ١٧٩ و ١٨٠؛ المعجم الكبير: ١٨/ ٥١؛ كنز العمال: ١/ ٢١١، برقم ١٠٥٨.

تتبّعها وجدها. فأمّا ما يرويه الإماميّة فممّا لا يحصى كثرة.

فأمّا خبر ابن مسعود الّذي ذكروه؛ فالكلام عليه كالكلام على خبر معاذ بعينه.

فأمّا كتاب عمر إلى أبي موسى الأشعريّ، وقوله:«اعرف الأشباه والنظائر وقس الأُمور برأيك»[1]؛ فأضعف في باب الرواية من خبر معاذ، وأبعد من أن يتعلّق به في هذا الباب.

على أنّه إذا سلّم لم يكن فيه دلالة، وذلك أنّ القياس الّذي دعاه إليه هو إلحاق الشيء بشبهه، ولهذا قال: «اعرف الأشباه والنظائر» والمشابهة الموجبة للقياس وحمل الشيء على نظيره إنّما هي المشاركة في أمر مخصوص به تعلّق الحكم، ومن عرف ذلك وحصّله وجب عليه الجمع به بين الأصل والفرع إذا تعبّد بالقياس وحمل الفروع على الأُصول، وهذا المقدار لا ينازعون فيه، ولكن لا سبيل إلى معرفته.

ولو أمكن فيه ما يدّعونه من الظنّ، لم يكن في الخبر ـ أيضاً ـ دلالة لهم، لأنّه ليس فيه الأمر بقياس الفرع على الأصل إذا شاركه في معنى يغلب على الظنّ أنّه علّة الحكم، وللمخالف أن يقول لهم: إنّ الأُرز ليس بمشابه للبرّ، ولا النبيذ التمريّ بمشابهٍ للخمر، ولا بينهما شبه يوجب التساوي في الحكم، فالخبر إنّما يتناول المساواة بين الشيئين، ولا اشتباه هاهنا.

فإن قالوا: هاهنا اشتباه مظنون.

قلنا: ليس في الخبر«اعمل على ما تظنّه مشتبهاً» بل قال: «اعرف الأشباه والنظائر» وذلك يقتضي حصول العلم بالأشباه، لأنّ المعرفة هي العلم، غير أنّ

---

١. سنن البيهقي: ١٠/ ١١٥؛ سنن الدار قطني: ٤/ ١٣٢، كتاب عمر إلى أبي موسى الأشعري.

الأمر الّذي يقع فيه التشابه في الحكم غير مذكور في الخبر.

فإن جاز لهم أن يقولوا: إنّه عني المشابهة في المعاني الّتي يدّعيها القائسون، كالكيل في البُرّ والشدّة في الخمر؛ جاز لخصومهم أن يدّعوا أنّه أراد المشابهة في إطلاق الاسم واشتمال اللّفظ، ويكون ذلك دعاء منه إلى القول بحمل اللّفظ على كلّ ما تحته من المسميّات، لتساويها في تناول اللّفظ، كأنّه تعالى إذا قال: ﴿وَالسارِقُ وَالسارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُما﴾[1] وعلم أنّ كلّ سارق يقع هذا الاسم عليه ويشارك سائر السُّرّاق في تناول اللّفظ، وجب التسوية بين الجميع في الحكم، إلاّ أن تقوم دلالة.

[في الجواب عمّا تعلّق به القائل بالقياس من الآية]

فأمّا ما تعلّقوا به رابعاً من الآية؛ فالكلام عليه أن نقول لهم: ما تنكرون أن يكون لفظ الاعتبار لا يستفاد منه الحكم بالقياس، وإنّما يستفاد به الاتّعاظ والتدبُّر والتفكر، وذلك هو المفهوم من ظاهره وإطلاقه، لأنّه لا يقال لمن يستعمل القياس العقلي: إنّه معتبر، كما يقال فيمن يتفكّر في معاده ويتدبّر أمر منقلبه ويتّعظ بذلك: إنّه معتبر وكثير الاعتبار، وقد يتقدّم بعض الناس في العلوم وإثبات الأحكام من طرق القياس، ويقلُّ تفكّره في معاده وتدبُّره، فيقال: إنّه غير معتبر أو هو قليل الاعتبار.

وقد يستوي في المعرفة بحال الشيء وإثبات حكمه نفسان، فيوصف أحدهما بالاعتبار دون الآخر على المعنى الّذي ذكرناه. ولهذا يقولون عند الأمر العظيم: «إنّ في هذا لعبرة» و قال الله ـ تعالى ـ: ﴿وَإِنَّ لَكُمْ فِي الأَنْعامِ لَعِبْرَةً﴾.[2]

---

١. المائدة:٣٨.

٢. النحل:٦٦.

وما روي عن ابن عبّاس خبر واحد لا يثبت بمثله اللُّغة.

ثم لو صحّ، لكان محمولاً على المجاز بشهادة الاستعمال الّذي ذكرناه.

على أنّا لو سلّمنا جواز استعمال الاعتبار، لم يكن في الآية دلالة إلاّ على ما ذكر فيها من أمر الكفّار، وظنّهم أنّ حصونهم تمنعهم من الله ــ تعالى ـ ووقوع ما وقع بهم. وكأنّه قال تعالى: **﴿فَاعْتَبِرُوا يا أُولي الأَبصارِ﴾**[1] وليس يليق هذا الموضع بالقياس في الأحكام الشرعيّة، لأنّه تعالى لو صرّح عقيب ما ذكره من حال الكفّار بأن قال: قيسوا في الأحكام الشرعيّة واجتهدوا، لكان الكلام لغواً لا فائدة فيه، ولا يليق بعضه ببعض، فثبت أنّه أراد الاتعاظ والتفكّر.

على أنّه يمكن أن يقال لهم ـ على تسليم تناول اللّفظ للقياس بإطلاقها ــ: ما تنكرون أنّا نستعمل موجب الآية بأن نقيس الفروع على الأُصول في أنّنا لا نثبت لها الأحكام إلاّ بالنصوص، لأنّ هذا ـ أيضاً ـ قياس، فقد ساويناكم في التعلّق بالآية، فمن أين لكم أنّ القياس الّذي تناولته الآية هو ما يذكرونه دون ما ذكرناه، وكلاهما قياس على الحقيقة؟!

وليس يمكنهم أن يقولوا: نجمع بين الأمرين، لأنّهما يتنافيان، والجمع بينهما لا يصحّ.

ولا لهم ـ أيضاً ــ أن يقولوا: قولنا أرجح من حيث كان فيه إثبات الأحكام، وقولكم فيه نفي لها، وذلك لأنّ الترجيح بما ذكروه إنّما يصحُّ متى ثبت كلا وجهي القياس، فيصحّ الترجيح والتقوية، فأمّا الخلاف فيهما هل يثبتان أو يثبت أحدهما؟ فلا طريق للترجيح.

ويقال لهم في تعلُّقهم بهذه الآية على الوجه الثاني: إذا كان تعالى قد نبّه على ما زعمتم بالآية على أنّ المشاركة في السبب والعلّة تقتضي المشاركة في الحكم،فيجب

---

١. الحشر:٢.

أن يكون كلُّ من فعل مثل فعل الّذين أخبر الله ـ تعالى ـ عنهم في الآية أن يحلّ به مثل ما حلّ بهم.

فإن قالوا: كذلك هو. أريناهم بطلان قولهم ضرورة لوجود[1] مَن يشارك المذكورين في المخالفة والمعصية وإن لم يصبه ما أصابهم.

[في الجواب عمّا تعلّق به القائل بالقياس من عدم النص على أحكام الحوادث]

فأمّا ما تعلّقوا به خامساً؛ فالجواب عنه أن يقال لهم: في الحوادث الشرعيّة حكم لكنّه ما كان في العقل، أو فيها حكم ولم يكلّف معرفته، أو لا حكم فيها جملة؛ فكلُّ ذلك جائز لا مانع منه.

فأمّا تعلُّقهم بهذه الطريقة على الوجه الثاني الّذي ذكروه، واعتقدوا أنّهم قد تحرّزوا به من المطاعن الّتي تدخل عليهم في الوجه الأوّل؛ فيجري في الضعف مجرى الأوّل، وذلك أنّه مبنيّ على أنّه لا نصّ يدلُّ بظاهره ولا دليله على أحكام الحوادث، فيجب لذلك الرُّجوع إلى القياس فيها، ودون ما ظنّوه خرط القتاد، لأنّا قد بيّنّا أنّ جميع ما اختلفت فيه الصحابة من الأحكام له وجه في النُّصوص، وأنّ ما لا نقف على وجهه بعينه يمكن أن يكون له وجه، وأنّ القطع على انتفاء مثل ذلك لا يمكن بما يستغنى عن إعادته.

على أنّ أكثر ما في هذا أن يكون جميع الحوادث الّتي علمنا طلبهم فيها الأحكام من جهة الشرع لا يدخل حكم العقل فيها، وأنّه لابدّ فيها من حكم شرعيّ. ثمّ نقول: إنّهم ما رجعوا فيما طلبوه من جهة الشرع إلاّ إلى النُّصوص، وعلى من ادّعى خلاف ذلك الحجّة. فمن أين لهم أنّ جميع ما يتجدّد إلى يوم القيامة هذا

---

١. في العدّة:٢/ ٦٧٥: لو جوّزنا. وفي بعض النسخ: لوجودنا.

حكمه، وأنّه لابدّ من أن يكون المرجع فيه إلى الشرع، ولا يجوز أن يحكم فيه بحكم العقل؟! فلم إذا كانت الحوادث الّتي بليت بها الصحابة لها مخرج في الشريعة وجب ذلك في كلّ حادثة؟! وهل هذا إلاّ تمنّ وتحكُّم؟!

على أنّه قد روي عن بعضهم ما يقتضي أنّه رجع إلى حكم العقل في مسألة الحرام وهو مسروق، لأنّه جعل مسألة الحرام بمنزلة تحريم قصعة من ثريد ممّا يعلم بالعقل إباحته.

[في الجواب عمّا تعلّق به القائل بالقياس من الاجتهاد في القبلة ونحوها]

ويقال لهم فيما تعلّقوا به سادساً من الاجتهاد في القبلة: إنّ ذلك إن دلّ فإنّما يدلُّ على جواز التعبُّد بالاجتهاد في الشرعيّات، فأمّا أن يعتمد في إثبات العبادة به؛ فواضح البطلان، لأنّ معتمد ذلك لابدّ له من أن يقيس سائر حوادث الفروع في جواز استعمال الاجتهاد فيها على القبلة، وذلك منه قياس، والكلام إنّما هو في إثبات القياس وهل وردت العبادة به أم لا؟ فكيف يستسلف صحّته؟!

ولمن نفى القياس أن يقول: الّذي يجب، أن أُثبت الحكم في القبلة بالاجتهاد، لورود النصّ، وأقف عنده ولا أتجاوزه. وهذا بمنزلة أن ترد العبادة بإيجاب صلاة، فيقيس قائس عليها وجوب أُخرى، فكما أنّه ممنوع من ذلك إلاّ أن يتعبّد بالقياس، فكذلك من قاس على القبلة غيرها ممنوع من قياسه، ولما يثبت ورود العبادة بالقياس.

على أنّ الحكم عند الغيبة ثابت بالنصّ في الجملة، لأنّ المكلّف قد أُلزم أن يصلّي إلى جهة مّا[1]، وإذا كان الحكم الشرعيّ ثابتاً في الجملة ولم يكتف المكلّف

---

١. في العدة: ٢/ ٧١٦: جهتها.

في إمكان الفعل بالجملة، وجب أن يجتهد حتّى يمكنه الفعل الواجب عليه في الجملة، فالاجتهاد منه ليس يتوصّل به إلى إثبات الحكم الشرعيّ، وإنّما يصل به إلى تمييز الحكم المجمل الّذي ورد به النصّ وتفصيله. وعروض ذلك أنّه يرد النصُّ في الأرزّ أنّ فيه ضرباً من ضروب الربا، ويكون هناك طريق إلى الاجتهاد في إثباته، فيتوصّل المكلّف إلى تمييز ذلك الربا وتفصيله لأجل النصّ المجمل، وهذا ممّا لم يثبت لهم.

على أنّه يقال للمتعلّق بهذه الطريقة: أليس إنّما اجتهدت عند الغيبة في القبلة لما ثبت بالنصّ حكم لا سبيل لك إلى معرفته إلاّ بالاجتهاد؟

فإذا اعترف بذلك، قيل له: فثبت في الفرع أنّه لابدّ فيه من حكم لا يمكن معرفته إلاّ بالاجتهاد حتّى يتساوى الأمران، ولا سبيل لك إلى ذلك، وقد علمت أنّ في نفاة القياس من يقول: إنّ حكم الفرع معلوم عقلاً، وفيهم من يقول: إنّه معلوم بالنُّصوص إمّا بظواهرها أو بأدلّتها.

وبعد؛ فليس مثبت القياس بأن يتعلّق بالقبلة في إثبات الحكم للفرع قياساً على الأصل بأولى من نافي القياس إذا تعلّق بها في حمل الفرع على الأصل في أنّه لا يثبت له حكم إلاّ بالنصّ.

ومتى قيل له: فاجمع بين الأمرين؟ امتنع، لتنافيهما.

ومتى قيل له: الإثبات أرجح وأدخل في الفائدة، قال: هذا إنّما يصحّ فيما قد ثبت وصحّ، لا فيما الكلام فيه واقع.

وهذه الجملة الّتي ذكرناها في الكلام على من تعلّق بالقبلة يبطل ـ أيضاً ـ ما حكينا أنّهم ربما تعلّقوا به من جزاء الصيد والنفقات وأُروش الجنايات إلى سائر ما يجري هذا المجرى، لأنّ كلّ ذلك إنّما يدلُّ على جواز التعبّد بالاجتهاد والقياس، ولا يصحّ اعتماده في إثباته.

على أنّـه لا شيء من ذلك إلاّ والمرجع في تمييـزه إلى عـادة معـروفـة وطـريقـة معلومـة، إمّا على الجملة أو على التفصيل، وليـس هو من القياس الّـذي ينكر في الشريعة بسبيل ، فالجمع بين الأمرين باطل.

فأمّا تعلُّقهم بخبر الخثعميّة، وخبر قبلـة الصائم، والّذي ولد لـه غلام أسود؛ فكلُّ ذلك وأمثـالـه لا نتعلّق به، لأنّـه أوّلاً وارد من طـريق الآحـاد، وممّن يجوز أن يكـون كاذبـاً، وكلُّ أصل قطع عليـه، وتعبّد فيـه بـالعلم اليقين، دون الظنّ؛ فإنّ الـرُّجوع في إثبـاته إلى أخبـار الآحاد غير صحيح، والقيـاس عندهم أصل معلـوم ومقطوع على صحّته، فكيف يثبت بمثل هذه الأخبار؟!

على أنّ تنبيهه ﷺ على علّـة الحكـم لا يـزيـد في القــوّة على أن ينصّ تصريحاً عليها، ولـو نصّ عليها؛ لم يجب القيـاس بهذا القدر، دون أن يدلّ على العبـادة به بغير ذلك.

على أنّه ﷺ بتنبيهـه قــد أغنى عن القيـاس، فكيف يجعـل ذلك دليـلاً على القياس؟! ولأنّه ــ أيضاً ـ مع التنبيه على العلّـة قد أثبت الحكم في الأصل والفرع معاً، وما هذه حاله لا مدخل للقياس فيه.

على أنّه ﷺ أخبر أنّ الحجّ يجري مجرى الدين في وجـوب القضاء، وكـذلك ما نبّه عليه في باب القُبلة والمولود الأسود، ولم يذكر لأيّ سبب جرى مجراه؟ وما العلّة فيه؟، وهل ظاهر نصّ أوجب ذلك، أو طريقـة قياسيّة؟ وإذا كان الأمر مجملاً، لم يجز القطع على أحد الوجهين بغير دليل.

على أنّ اسم الدين يقع على الحجّ كوقوعه على المال، وإذا كان كذلك؛ دخل في قوله تعالى:﴿مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصى بِها أَوْ دَيْنٍ﴾.[١]

---

١. النساء:١١.

الباب الثاني عشر:

الكلام في الاجتهاد وما يتعلّق به

اعلم أنّ الاجتهاد وإن كان عبارة عن إثبات الأحكام الشرعيّة بغير النُّصوص وأدلّتها، بل بها طريقه الأمارات والظُّنون، وأُدخل في جملة ذلك القياس الّذي هو حمل الفروع على الأُصول بعلّة متميّزة، كما أُدخل في جملته ما لا أمارة له متعيّنة، كالاجتهاد في القبلة، وقيم المتلفات.

فقد بيّنّا أنّ القياس الّذي هو حمل الفروع على الأُصول بعلّة متميّزة قد كان من الجائز في العقل أن يتعبّد الله ــ تعالى ــ به لكنّه ما تعبّد، ودللنا على ذلك وبسطنا الكلام فيه.

فأمّا الاجتهاد الّذي لا تتميّز الأمارات فيه، وطريقه غلبة الظنّ كالقبلة وما شاكلها؛ فعندنا أنّ الله ـ تعالى ـ قد تعبّد بذلك زائداً على جوازه في العقل، لأنّه تعالى قد تعبّد بالاجتهاد في القبلة، وعمل كلّ مكلّف بما يؤدّيه اجتهاده إليه. وتعبّد ـ أيضاً ـ في أُروش الجنايات وقيم المتلفات وجزاء الصيد بمثل ذلك. وكلُّ مجتهد فيما جرى هذا المجرى مصيب[1]، ألا ترى أنّ من أدّاه اجتهاده إلى أمارة

---

١. وقع الخلاف في مسألة تصويب المجتهد في الأحكام الشرعية وتخطئته فذهب أكثر المتكلّمين والفقهاء إلى أنّ كلّ مجتهد مصيب في اجتهاده وفي الحكم. وهو مذهب أبي الهذيل العلاّف وأبي

←

ظهرت له أنّ القبلة في جهة من الجهات، لزمته الصلاة إلى تلك الجهة بعينها، فإذا أدّى غيره اجتهاده إلى أنّ القبلـة في غيرها؛ لزمتـه الصلاة إلى ما غلب في ظنّـه أنّه جهة القبلـة، وكلٌّ منهما مصيب وإن اختلف التكليف، وقد بيّنا بطـلان قول من ادّعى أنّ الصحابة صوّب بعضهم بعضاً في مسائل القياس.

ولا شبهة في أنّ العبـادة بالمذاهب المختلفة إنّما يجوز فيما طـريقه العمل دون العلم، وأنّ الأُصـول المبنيّة على العلـم نحو التـوحيـد والعدل والنُّبـوّة لا يجوز أن يكون الحقُّ فيها إلاّ واحداً[1]، لأنّ الله ـ تعالى ـ لا يجوز أن يكون جسماً وغير جسم،

→

علي وأبي هاشم الجبّائيين وأبي الحسن الكرخي وأكثر المتكلّمين، وإليـه ذهب أبو حنيفة وأصحابه فيما حكاه الكرخي عنهم، وقد حكى غيره من العلماء عن أبي حنيفـة خلافه. وهو قول أبي الحسن الأشعـري والقاضي أبي بكـر من الأشاعـرة. وأمّا الشـافعي فإنّ كـلامه مختلف في كتبـه واختلف أصحـابه في حكـايـة مذهبـه. راجع: المعتمـد:٢/ ٣٧٠؛ التبصرة:٤٩٦؛ المستصفى:٢/ ٤٠٨؛ المحصول:٢/ ٥٠٣؛ الإحكـام للآمـدي:٤/ ٣٢٣، المسألة الخامسـة؛ الرسـالة للشـافعي:٤٩٤ـ ٥٠٣.

أمّا الظاهرية وبشر المريسي وابن علية وأبو بكر الأصم فقد ذهبوا إلى أنّ الحق متعيّن في كلّ مسألة وعليه دليل، فمن أخطأه فهو آثم لكنّه ليس بكافر ولا فاسق. راجع الإحكام:٤/ ٣٢٢.

أمّا الإمامية فقد تبنّت الـرأي الأخير حيث قال الشيخ الطوسي في العدة:٢/ ٧٢٥: والذي أذهب إليـه وهو مـذهب جميع شيـوخنـا المتكلّمين المتقدّمين والمتـأخّرين، وهـو الـذي اختـاره سيدنـا المرتضى، وإليه كان يـذهب شيخنا أبو عبد الله المفيد: أنّ الحقّ واحد وأنّ عليه دليـلاً، مَن خالفه كان مخطئاً فاسقاً.

١. خالف الجاحظ وعبيد الله بن الحسن العنبري من المعتزلة سائر المسلمين في هذه المسألة حيث ذهبا إلى حطّ الإثم عن مخالف ملّـة الإسلام مـن اليهود والنصـارى والدهـريـة إذا نظر واجتهـد فأدّاه اجتهاده إلى معتقده وأنّه معذور بخـلاف المعاند. وزاد عبيدالله بن الحسن العنبري بأنّ كلّ مجتهد في العقليات مصيب.

راجع: التبصرة: ٤٩٦؛ المستصفى:٢/ ٤٠١ــ ٤٠٢؛ المحصـول:٢/ ٥٠٠؛ الإحكام لـلآمـدي: ٤/ ٣١٩، المسألة الثالثة؛ عدة الأُصول:٢/ ٧٢٤؛ نهاية الوصول إلى علم الأُصول:٥/ ١٩٣.

ويرى ولا يرى على وجهين مختلفين، وبإضافة إلى مكلّفين متغايرين. وقد يجوز أن يكون الشيء الواحد حراماً على زيد وحلالاً على عمرو، كما يجوز أن يكون حلالاً لشخص في وقت وحراماً عليه في آخر، وحلالاً على وجه وحراماً على آخر، فمن جمع بين أُصول الدين وفروع الشرع في هذا الباب فقد ضلّ وأبعد عن الصواب.

فإن قيل: أفتجوّزون من طريق العقل أن يتعبّد النبيُّ ﷺ بالاجتهاد في بعض مسائل الشرع؟

قلنا: العقل لا يمنع من ذلك إذا تعلّقت به مصلحة.

فإن قيل: فجوّزوا أن يكون في أحكامه ﷺ ما طريقه الاجتهاد.

قلنا: الصحيح في المنع من ذلك هو أنّا قد دللنا على أنّ القياس وحمل الفروع على الأُصول في الشريعة ممّا لم يتعبّد به، وكلُّ من قال بأنّ الأُمّة لم تتعبّد بذلك يقطع على أنّ النبيّ ﷺ ما تعبّد بمثله، فالقول بأنّه ﷺ تعبد به دوننا خروج عن الإجماع. وقد ادّعى أبوعليّ الجبّائيّ إجماع الأُمّة على أنّه ﷺ ما تعبّد بذلك.[1]

---

١. اختلف الناس في مسألة اجتهاد النبي ﷺ، فالذي عليه الإمامية أنّه لم يكن متعبّداً بالاجتهاد في شيء من الأحكام. راجع عدة الأُصول:٢/ ٧٣٣؛ نهاية الوصول إلى علم الأُصول:٥/ ١٧٢.

وأمّا على مذهب الجمهور فقد اختلفوا وتباينت أقوالهم؛ فمنهم من ذهب إلى الجواز، وهو مذهب الشافعي وجلّ أصحابه، وأحمد بن حنبل والقاضي أبي يوسف والقاضي عبد الجبار وأبي الحسين البصري وأبي إسحاق الشيرازي والآمدي وغيرهم. راجع: الرسالة:٤٨٧؛ المعتمد:٢/ ٢٤٢؛ التبصرة:٥٢١؛ الإحكام للآمدي:٤/ ٣١١، المسألة الأُولى.

ومنهم من ذهب إلى عدم الجواز وأنّه ﷺ لم يتعبّد في الشرعيات بذلك ولا وقع منه الاجتهاد فيها، وهو مذهب بعض الشافعية وأبي علي وأبي هاشم الجبائيين. راجع المعتمد:٢/ ٢٤٢؛ التبصرة:٥٢١.

ومنهم من ذهب إلى التوقّف، وهو مذهب بعض الأُصوليين كالباقلاني والغزّالي في المستصفى:٢/ ٣٩٤.

ومنهم من ذهب إلى التفصيل حيث جوّزوه في أُمور الحرب دون الأحكام الشرعية، وفصّل آخرون وقالوا بالجواز فيما لا نصّ فيه. راجع المصادر المذكورة في الأقوال السابقة.

فأمّا من يمنع من عبادته ﷺ بذلك من جهة تحريم مخالفته على كلّ حال، وأنّه لو كان فيما يحكم به ما هو مقول من جهة الاجتهاد، ما حرمت المخالفة على كلّ وجه؛ فليس بشيء معتمد، وذلك أنّ لمن أجاز الاجتهاد عليه أن ينفصل من ذلك بأن يقول: ليس يمتنع أن تحرم مخالفته على كلّ حال، وإن كان في أقواله ما هو عن اجتهاد، كما أنّ الأُمّة إذا اجتمعت على قول من الأقوال من طريق الاجتهاد حرم خلافها من حيث اجتمعت وإن كان أصل قولها اجتهاداً. وإذا كان اجتهاده كالمنفصل من اتّباعنا له، جاز أن يلزمنا اتّباعه وإن كان قوله عن طريق غالب الظنّ.

فصلٌ في صفة المفتي والمستفتي

اعلم أنّ في الناس من منع من الاستفتاء، وزعم أنّ العاميّ يجب عليه أن يكون عالماً بأحكام فروع الحوادث، وإنّما يرجع المستفتي إلى المفتي لينبّهه على طريقة الاستدلال، ويعتمد على أنّ تجويز المستفتي على المفتي الخطأ يمنع من قبول قوله، لأنّه لا يأمن أن يكون مقدماً على قبيح. وربما قالوا: لو جاز أن يقلّده في الفروع جاز مثل ذلك في الأُصول.[1]

وأقوى من ذلك أن يقولوا: قد علمنا أنّ العاميّ لا يجوز أن يقلّد في أُصول الدين كالتوحيد والعدل والنُّبوّة، بل لابدّ من أن يكون بذلك عالماً. ومن يتمكّن من العلم بهذه الأُصول على كثرة الشُّبهات فيها لابدّ من أن يكون متمكّناً من

---

١. نسب أبو الحسين البصري في المعتمد:٢/ ٧٢٩ هذا القول إلى قوم من شيوخه البغداديين.
وذهب البصريّون والفقهاء بأسرهم إلى أنّ العامي لا يجب عليه الاستدلال والاجتهاد وأنّه يجوز له أن يقبل قول المفتي. راجع : عدة الأُصول:٢/ ٧٢٩؛ الإحكام:٤/ ٣٥١.

العلم بأحكام الحوادث، وإذا تمكّن من العلم بذلك لم يجز له التقليد.

[فيما يدلّ على حسن تقليد العاميّ للمفتي ودفع ما يقال عليه]

والّذي يدلّ على حسن تقليد العاميّ للمفتي أنّه لا خلاف بين الأُمّة قديماً وحديثاً في وجوب رجوع العاميّ إلى المفتي، وأنّه يلزمه قبول قوله، لأنّه غير متمكّن من العلم بأحكام الحوادث، ومن خالف في ذلك كان خارقاً للإجماع.

وليس يمكن المخالف في ذلك دفع الإجماع على الرُّجوع إلى الفتوى والإرشاد إليها والإقرار عليها، وإنّما يتأوّل هذا الرُّجوع بما هو بعيد، فيقول: هو رجوع للتّنبيه على النظر والاستدلال.

وهذا التأويل معلوم ضرورة خلافه، لأنّ العاميّ لا يستفتي على وجه طلب التنبيه على النظر، بل ليلتزم. ولا فرق بين مَن ادّعى ذلك في المفتي، وبين مَن ادّعى مثله في الحاكم، وذهب إلى أنّ الحاكم لا يلزم الحكم حتّى يبيّن للمحكوم عليه صحّته وطريقة العلم به.

وأمّا تجويزه على المفتي الخطأ؛ فغير مانع من جواز قبول قوله، كما نقوله كلُّنا في الشاهدين ومن جرى مجراهما، وقيام الحجّة بالاستفتاء يؤمّنه من أن يقدم على قبيح.

وأمّا حمل الأُصول على الفروع في جواز التقليد؛ فغير صحيح[1]، لأنّ تقليد

---

١. اتّفق المسلمون على أنّه لا يجوز التقليد في مسائل أُصول الدين، كوجود الصانع وما يجب له ويمتنع والنبوة والعدل وغيرها، للمجتهد ولا للعامي، بل يجب على كلّ واحد منهما النظر والبحث خلافاً لعبيد الله بن الحسن العنبري والحشوية والتعليمية(فرقة من الفرق الباطنية مبدأ مذهبهم هو إبطال الرأي وإفساد تصرف العقول وأنّ العلوم لا تدرك إلاّ بالتعليم. راجع معجم الفرق الإسلامية:٦٩) حيث ذهبوا إلى جوازه، بل ربّما ذهب البعض إلى وجوبه. راجع:
←

المستفتي للمفتي إنّما جاز لأنّ له طريقاً إلى العلم بحسن ذلك ووجوبه، وإنّما يكون له إليه طريق لعلمه بالأُصول، ولو لم يكن بها عالماً لما جاز أن يعلم حسن هذا التقليد. والتقليد في الأُصول غير مستند إلى طريقة علم تقدّمت يؤمن بها من الإقدام على القبيح، كما استند التقليد في الفروع إلى ذلك.

فأمّا قولهم: إذا أمكن أن يعلم الأُصول وهي أغمض، فلابدّ من أن يكون متمكّناً من العلم بأحكام الفروع؛ فغلط، لأنّ العلم بالأُصول من التوحيد والعدل وما أُلحق بهما يمكن أن يعلم على جهة الجملة من أخصر الوجوه وأقربها، وإنّما طوّل المتكلّمون في ذلك طلباً للتفريع والتدقيق، وإلاّ فالعلم على سبيل الجملة قريب جدّاً، وإنّما يحتاج إلى الفكر الطويل عند دخول الشُّبهة القادحة، والعاميُّ إذا اعترضت له شبهة؛ لا يعلم قدحها فيما هو معتقد له وعالم به إلاّ وهو يتمكّن من حلّها ومعرفة ما يبطلها. وإن كان غير متمكّن من ذلك لقصور فطنته، فهو ـ أيضاً ـ لا يعلم قدح الشُّبهة فيما اعتقده، فلا يؤثّر في حاله. وحوادث الشرع الّتي لا تنحصر ولا تنضبط لا يكفي فيها العلم بالجملة، ولابدّ في كلّ مسألة منها من علم يخصُّها ، فالعاميُّ لا يجوز أن يتمكّن من العلم بتفصيل أحكام كلّ الحوادث الّتي حدثت وستحدث، من حيث يتمكّن من العلم بالأُصول على طريق الجملة. وقد فرّقنا بين هاتين المسألتين في مواضع من كتبنا، وهذا قدر كاف هاهنا.

[في صفات المفتي]

وإذا تقرّر حسن الفتيا والاستفتاء، فالّذي يجب أن يكون عليه المفتي هو أن

→ المحصول:٢/ ٥٣٩؛الإحكام:٤/ ٣٤٨.

وقال الشيخ الطوسي في عدة الأُصول:٢/ ٧٣٠: يجوز للعاميّ الذي لا يقدر على البحث والتفتيش تقليد العالم.

يعلم الأُصـول كلّها على سبيل التفصيـل، ويهتدي إلى حلّ كلّ شبهـة تعترض في شيء منها، ويكون ـ أيضاً ـ عالماً بطـريقة استخراج الأحكام من الكتاب والسُّنّة، وعارفاً من اللُّغة والعربيّة بما يحتاج إليه في ذلك، حتّى يكون متمكّناً من أن يفتي في كلّ مسألة أو حادثة تعترض أو أكثر ذلك، ويكون مع هذه العلوم ورعاً ديّناً صيّناً عدلاً متنزّهاً حتّى يحسن تقليده والسُّكون إلى نصيحته وأمانته.

وليس القياس عندنا في الشريعة ممّا تعبّـدنا به، فيشترط أن يكون عالماً بذلك وبوجوه الاجتهادات، كما يشترط أصحاب القياس في المفتي مثل ذلك.

فإذا سئل عن مسألة أجـاب عنها إن كان عالماً بـالجواب، وإن لم يكن عنده علم لا يحلُّ لـه أن يفتي المستفتي، بل يصدقـه عن حـاله وأنّـه لا يعلم بها، حتّى يرجع إلى غيره فيها.

[في وجوب الترجيح عند اختلاف المفتين في العلم والدين]

وللعـاميّ طـريق إلى معـرفـة صفـة من يجب عليـه أن يستفتيـه، لأنّـه يعلم بالمخالطة والأخبار المتواتـرة حال العلماء في البلد الّذي يسكنه، ورتبتهـم في العلم والصيانة ـ أيضاً ـ والديانة.

وليس يطعن على هذه الجملـة قول من يبطل الفتوى بأن يقـول: كيف يعلمه عالماً وهو لا يعلم شيئـاً من علومه، لأنّا نعلم أعلم الناس بالتجـارة والصياغة في البلد وإن لم نعلـم شيئاً من التجارة والصياغة، وكذلك العلم بالنحو واللُّغة وفنون الآداب.

ولا شبهة في أنّ هذه الصفات إذا كـانت ليست عند المستفتي إلاّ لعالم واحد في البلد لزمه استفتاؤه تعيُّناً، وإن كانت لجماعة هـم متساوون كان مخيّراً.

وإن كان بعضهم عنده أعلم من بعض أو أورع وأدين؛ فقد اختلفوا: فمنهم من جعله مخيّراً[1]؛ ومنهم من أوجب أن يستفتي المقدّم في العلم والدين، وهو أولى[2]، لأنّ الثقة هاهنا أقرب وأوكد، والأُصول كلّها بذلك شاهدة.

وكما يجب على المفتي أن يفتي بما يقطع عليه بعينه وأن يتوقّف عمّا لا يعلمه، كذلك يجب عليه إن تساوى عنده أمران أن يفتي بالتخيير بينهما.

وقد منع قوم عن غير بصيرة من اعتدال الأحكام عند العالم، وقالوا: لابدّ من مزيّة وترجيح.

وليس الأمر على ما ظنّوه، لأنّه لا مانع من تساوي حكمين عند العالم حتّى لا يكون لأحدهما على الآخر مزيّة، وفي العقول شواهد لذلك لا تحصى: لأنّ من طولب بردّ وديعة عنده هو مخيّر في دفعها بأيّ يدٍ شاء، والفعلان واجبان عليه على التخيير، ولا مزيّة لأحدهما على صاحبه. وقد خيّر الله ـ تعالى ـ في كفّارة اليمين بين ثلاث، كلّ واحدة منهنّ واجبة على التخيير، من غير مزيّة لأحدها على الأُخرى ولا ترجيح . ولا مانع من أن تنزل حادثة لا يوجد في أدلّة الكتاب والسُّنّة المقطوع بها وإجماع أهل الحقّ فيها حكم، فيكون العقل مسوّياً فيها بين أمرين لا مزيّة لأحدهما على الآخر، فيجبا على جهة التخيير.

وهذا كما أنّه جائز متصوّر في مسائل الاجتهاد، فهو ـ أيضاً ـ جائز متصوّر فيما ثبت من الأحكام بالأدلّة القاطعة على نحو المثال الّذي ذكرناه، ومن أمثلته أن

---

١. وهو مختار القاضي أبي بكر وجماعة من الأُصوليين والفقهاء. راجع الإحكام:٤/ ٣٥٦، المسألة السابعة.

٢. وهو قول جماعة من الأُصوليين والفقهاء وأحمد بن حنبل وابن سريج والقفال من أصحاب الشافعي. الإحكام:٤/ ٣٥٦.

يختلف أهل الحقّ في حكم حادثة تنزل على وجهين، وعند التأمّل والبحث لا يوجد في الأدلّة ما يرجّح أحد الوجهين على صاحبه، فيكون العالم مخيّراً بينهما في نفسه وفيما يفتي به غيره.

فإن قيل: فكيف قولكم في العاميّ إذا أفتاه بعض علمائكم بأنّ الطلاق الثلاث يقع منه واحدة وأفتاه عالم آخر بأنّه لا يقع منه شيء، أو أفتاه أحدهما بالعمل في المشهور على رؤية الأهلّة وأفتاه الآخر بالعدد؟

قلنا: الأولى أن يكون هذا المستفتي مخيراً بين الأمرين، لأنّه لا طريق له إلى العلم بالحقّ منهما، وليس تجويزه أن يكون أحد المذهبين خطاء والآخر صواباً يقتضي قبح القبول من المفتي، لأنّه غير ممتنع أن يكون ذلك خطاء من المفتي وصواباً من المستفتي، لأنّ المفتي له طريق إلى العلم بصفة الفعل في حسن أو قبح، والمستفتي لا يتمكّن من ذلك، وليس تجويز المستفتي أن يكون المفتي مخطئاً فيما أفتاه به لدخول شبهة عليه بأكثر من تجويزه أن يفتيه بالخطأ متعمّداً، وإذا كان تجويزه لذلك لا يمتنع من وجوب قبوله منه فكذلك الأوّل.

الباب الثالث عشر:

الكلام في الحظر والإباحة

اعلم أنّ حدّ المباح يتضمّن إثباتاً ونفياً وتعلُّقاً بالغير: فالإثبات هو حسنه، والنفي هو أن لا مدح فيه ولا ذمّ ولا ضرر، والتعليق هو أن يُعلم المكلّف أو يُدلّ على ذلك من حاله. وبمجموع ما ذكرناه ينفصل من وجوه الأفعال الباقية، لأنّه بكونه حسناً ينفصل من القبيح، وممّا ليس بحسن ولا قبيح، وبكونه لا ضرر فيه ولا مدح ولا ذمّ ينفصل من الندب والواجب، وبالتعلُّق ينفصل من الحسن الّذي يقع من الله ـ تعالى ـ ولا صفة له زائدة على حسنه، كاستيفاء العقاب، لأنّه تعالى لا يجوز أن يعلم ولا يدلّ، ومن أفعال البهائم ومن جرى مجراها.

وإن أسقطت في هذا الحدّ عند ذكر النفي الضرر والذمّ، واقتصرت على نفي المدح؛ كفى، فإنّه بنفي المدح يبين من الندب والواجب، ولا يحتاج إلى أن يبين منهما ـ أيضاً ـ بنفي الضرر والذمّ. وهو وإن بان بنفي الضرر عنه والذمّ من القبيح، فيكفيه في إبانته منه كونه حسناً.

ووجدت بعض من يشار إليه في أُصول الفقه ينفي الضرر والمدح والذمّ في فعل المباح وألاّ يفعل، ويعتبر ذلك في الأمرين.

وهذا غير صحيح، لأنّـه يقتضي أنّ استيفاء العقاب في الآخرة ليس لـه صفة المباح وإن لم يطلق عليه الاسم، ويقتضي ـ أيضاً ـ أن يكون استيفاء أحدنا للدَّين غير مباح، لأنّ العقاب والدين من ما يستحقّ المدح بأن لا يستوفيا.

فإن قـال من راعى مـا ذكرنـاه في الفعل وأن لا يفعل: ليس في أن لا يستـوفى العقاب والدَّين مدح على كلّ حـال، وإنّما المدح في إسقاط ذلك، وقد لا يستوفى ولا يُسقط، فلا يُمدح.

قلنا: يجب إذا نفيت المدح نفياً مطلقاً في أن لا يفعل أن يعمّ أحوال ألاّ يفعل كلّها، كما عـمّ هذا النَّفي أحوال الفعـل كلّها، وإذا كان في بعـض الأحوال المدح ثابتـاً بطل الحدّ، ومن لم يستوف العقـاب أو الدين إنظـاراً وإمهالاً وإن لم يسقط ذلك يستحقُّ المدح لا محالة، وإن كان ذلك دون المدح على الإسقاط، ولهذا مُدح ـ تعالى ـ بأنّه حليم من حيث لا يعاجل بالعقاب وإن لم يسقطه.

فإذا قيل: قد لا يعاجل بالعقـاب ولا يستوفي الدَّين من لا يستحقّ المدح إذا لم يقصد بذلك الإحسان ووجه النعمة به.

قلنا: وقد يسقط العقـاب والدين ـ أيضاً ـ من لا يستحقّ المدح إذا لم يقصد الإحسان، ويكفي في انتقاض الحدّ أن نجد المدح حـاصلاً في حال من أحوال أن لا يفعل.

وأمّا حـدّ المحظور، فهـو القبيح الّذي قـد أُعلم المكلّف أو دُلّ على ذلك من حاله، لأنّه بما ذكرناه يبين من كلّ ما يخالفه.

[أنّ الأصل فيما يصحّ الانتفاع به ولا ضرر فيه على أحد هو الإباحة]

وقد اختلف النـاس فيما يصحّ الانتفاع به ولا ضرر على أحـدٍ فيه: فمنهم من

ذهب إلى أنّ ذلك على الحظر[١]، ومنهم من ذهب إلى أنّه مباح[٢]، ومنهم من وقف بين الأمرين.[٣]

واختلف من ذهب إلى الحظر فبعضهم ذهب إلى أنّ ما لا يقوم البدن إلاّ به ولا يتمّ العيش إلاّ معه على الإباحة، وما عداه على الحظر، وفيهم من سوّى بين الكلّ في الحظر، وقال آخرون بالوقف، وجوّزوا كلّ واحد من الأمرين، يعني: الحظر والإباحة.

ولا خلاف بين هذه الفرقة وبين من قطع على الحظر في وجوب الكفّ عن الإقدام، إلاّ أنّهم اختلفوا في التعليل: فمن قال بالحظر كفّ لأنّه اعتقد أنّه مُقدم على قبيح مقطوع عليه، ومن يقول بالوقف إنّما كفّ لأنّه لا يأمن من كونه مُقدماً على محظور قبيح.

والصحيح قول من ذهب فيما ذكرنا صفته من الفعل إلى أنّه في العقل على الإباحة.[٤]

---

١. وهو مذهب المعتزلة البغداديين وطائفة من الإمامية ووافقهم على ذلك جماعة من الفقهاء، وإليه ذهب أبو علي بن أبي هريرة. راجع المعتمد:٢/ ٣١٥؛ التبصرة:٥٣٢؛ عدة الأُصول:٢/ ٧٤٢.

٢. وهو مذهب أبي علي وأبي هاشم الجبائيين والشيخ أبي الحسن وأبي حامد، وهو قول المعتزلة البصريين. راجع: المعتمد:٢/ ٣١٥؛ التبصرة:٥٣٣.

٣. الوقف هنا بمعنى تجويز كلّ واحد من الأمرين فيه وينتظر ورود السمع بواحد منهما. وهذا المذهب كان ينصره الشيخ المفيد في التذكرة:٤٣، وقوّاه الشيخ الطوسي في عدة الأُصول:٢/ ٧٤٢ وإليه ذهب أهل السنّة والجماعة وهو قول الصيرفي وأبي علي الطبري الشافعي، وهو مذهب الأشعري، واختاره الغزالي والرازي والآمدي وأبي إسحاق الشيرازي. راجع التبصرة:٥٣٢؛ المستصفى:٢/ ٢١٩؛ عدة الأُصول:٢/ ٧٤٢.

٤. وهو موافق لمختار أبي علي وأبي هاشم الجبائيّين ومعتزلة البصرة كما ذكرنا في الهامش الثاني من هذه الصفحة.

والّذي يدلُّ على صحّته أنّ العلم بأنّ ما فيه نفع خالص من مضرّة عاجلة أو آجلة له صفة المباح وأنّه يحسن الإقدام عليه كالعلم بأنّ ما فيه ضرر خالص عن كلّ منفعة قبيح محظور الإقدام عليه، والعلم بما ذكرناه ضروريّ كالعلم بقبح ما له صفة الظُّلم وحسن ما له صفة الإحسان والإنعام.

فإذا قيل: كيف تدّعون علم الضرورة فيما يخالف فيه من ذهب إلى الحظر؟!

قلنا: لم يخالفوا في الموضع الّذي ذكرناه. وإنّما اعتقدوا أنّ في الإقدام على ما ذكرناه مضرّة، فلم يخلص لهم العلم بالصفة الّتي يتبعها العلم بالإباحة، وكذلك من توقّف لم يخلص له هذا العلم، لأنّه يعتقد أنّه لا يأمن المضرّة في الفعل.

ويبيّن ما ذكرناه أنّه لابدّ في كلّ نوع من أحكام الأفعال من أصل ضروريّ في العقل، ألا ترى أنّ ما له صفة الظُّلم لابدّ من قبحه في العقل، وما له صفة الإنصاف وشكر النعمة لابدّ من وجوبه، وكذلك لابدّ من أن يكون في العقل أصل لإباحة ما له صفة مخصوصة من الأفعال، ولا شيء يمكن ذكره في ذلك إلاّ ما أشرنا إليه من المنفعة الخالصة.

ولم يبق إلاّ أن يقولوا: دلّوا على أنّه لا مضرّة فيما ذكرتم من الفعل، ففيه الخلاف.

قلنا: المضرّة على ضربين: عاجلة وآجلة، فالعاجلة يعلم فقدها لفقد طرق العلم بها أو الظنّ لها، وللعلم أدلّة وطرق، وللظنّ ـ أيضاً ـ أمارات وطرق، فإذا فقد كلُّ وجوه العلم والظنّ، قطع على انتفاء المضرّة العاجلة. ولولا صحّة هذه الطريقة لم يعلم انتفاء المضرّة عن تصرُّفنا وتجاراتنا وكثير من أفعالنا. وتجويز المضرّة في الفعل من غير أمارة عليه يلحق بظنّ أصحاب السوداء. وأمّا المضرّة الآجلة؛ فهي العقاب، وإنّما يعلم انتفاء ذلك لفقد السمع الّذي يجب أن يرد به لو كان

ثابتاً، لأنّ الله ـ تعالى ـ لابدّ أن يعلمنا ما علينا من المضارّ الآجلة الّتي هي العقاب الّذي يقتضيه قبح الفعل، وإذا فقدنا هذا الإعلام، قطعنا على انتفاء المضرّة الآجلة أيضاً.

فإن قيل: أنتم ممّن يعتبر في كون الفعل حسناً انتفاء وجوه القبح عنه، فمن أين لكم انتفاء وجوه القبح عن تصرُّفكم؟!

قلنا: وجوه القبح معلومة، فإذا لم يكن الفعل كذباً، ولا ظلماً، ولا إرادة لقبيح، ولا تكليفاً لما لا يطاق، إلى غير ذلك من وجوه القبح، وعلم أنّه ليس بمفسدة، لفقد إعلام الله ـ تعالى ـ له بذلك ودلالته عليه، علم انتفاء جميع وجوه القبح.

على أنّ هذا الضرب من التشكيك قائم في الإحسان وشكر النعم، وإذا كان لنا طريق إلى العلم بانتفاء وجوه القبح عن ذلك فهو الطريق إلى غيره.

دليل آخر: وممّا يدلُّ على أصل المسألة أن قد علمنا حسن التنفُّس في الهواء، ولابدّ لحسن ذلك من علّة.

ولا يجوز أن يكون علّته الحاجة إليه، لأنّ ذلك يقتضي حسن كلّ شيء يحتاج إليه، وليس هذا قولاً لأحد.

فإن قيل: يحسن للحاجة وانتفاء وجوه القبح، فذلك يعود إلى ما قلناه. ولا يجوز أن يحسن ذلك لدفع مضرّة. من حيث كان الحيُّ منّا يستضرُّ متى لم يتنفّس، لأنّ هذه المضرّة لا تخلو من أمرين: أحدهما أن يصحّ استمرار كون الحيّ منّا حيّاً مع هذه المضرّة؛ والآخر أن يكون استمرارها لا يصحّ مع هذه المضرّة.

فإن كان الأوّل، فما فعل لدفع مضرّة قد يفعل للنفع، وكلّ فعل حسن لأحدهما فإنّه يحسن للآخر. على أنّه قد يحسن التنفّس في الهواء الزّائد على ما تندفع به المضرّة وما دافع حسن ذلك إلاّ كدافع حسن أصل التنفّس.

وإن كـان الأمـر على الـوجـه الثـاني، فقـد كـان يجب أن لا يتنفّس إلاّ عنـد الضرورة، ومعلوم خلافه. على أنّ من اعتلّ بذلك أفسد على نفسه الاعتلال بقبح التصرُّف في الملك، لأنّه بـالتنفّس قد تصرّف في ملك غيره مـن الهواء وآلات نفسه بغير إذن المالك. وبعد؛ فإذا جاز التصرُّف في التنفّس لتبقى الحياة ولا تتلف وهي ملك الله ـ تعـالى ـ؛ جاز أن يكفّ عن التنفُّس ليبقى سكـون الهواء وسكون آلات التنفّس ولا يتلف ذلك وهو ملك له تعالى، فما أحد الأمرين إلاّ كالآخر.

طريقة أُخرى: وممّا استدلّ به على ذلك أنّ الله ـ تعالى ـ خلق الأجسام مختصّة بالطُّعـوم والأراييح، ولابدّ من أن يكون له في ذلك غـرض، لأنّ العبث لا يقع منه لقبحه، ولا وجه لحسن ذلك له إلاّ خلقها لينتفع بها العباد.

ولا يجوز أن يخلقها على وجـه النفع إلاّ مع أنّها على الإبـاحة، والحظر نـاقض لهذا الغرض، وقد علم أنّ النفع لا يجوز عليه تعالى، فـلا يمكن القول بأنّه خلقها لنفعه، ولا يجوز أن يكون خلقهـا لمضرّة الغير، لأنّ الضرر إذا كان غير مستحقّ ولا نفع ولا دفع ضرر فيه فهو ظلم، والظُّلم قبيح لا يقع منه تعالى، وإن كان مستحقّاً فالكلام في أوّل ما خلق ولا عاصي هناك يستحقّ العقاب، ولا يجوز أن يكون ذلك للنفع الّـذي يجري مجرى العـوض لأنّ ذلك يقتضي تقـدّم التكليف، ولا يجوز أن يكون للنفع الّذي هو دفع الضرر، لأنّه تعالى قادر على دفع المضارّ من دونه. ولأنّ الكلام على أوّل ما يخلق.

ولا يجوز أن يكون النفع فيـه هو التكليف، لأنّه قـد يحسن ذلك بلا تكليف. ولأنّ ما يتعلّق بالتكليف قد يتمُّ من دون خلق الطُّعوم والأراييح.

فلم يبق بعد ذلك إلاّ أنّه مخلـوق لانتفاع الخلق، ولا يكون كذلك إلاّ ولهم أن ينتفعوا به، لأنّ مـن أعدّ طعاماً ليؤكل متـى قيل فيه: إنّه قد حرّم أكلـه كان ذلك

نقضاً.

وخلقه ذلـك لانتفاع الخلق لا يقتضي أنّـه تعالى أراد منهم الانتفـاع ، فيكون مريداً للمباحات، بل المعنى أنّه تعالى أراد إحداثه لوجه الانتفاع، فالإرادة متعلّقة بما خلقه من الأجسام والأعراض، دون فعل العبد، لأنّه يجوز أن يخلقه لهذا الوجه، ويخرج العبد من أن ينتفع بسوء اختياره، ولا يخرج هو تعالى من أن يكون خلق لهذا الغرض.

ويمكن أن يعترض هذه الطريقة بأن يقال: إنّه خلق هذه الطُّعوم وما أشبهها للنفع الّـذي هـو وجـوب تجنُّب الانتفاع بها عـاجـلاً، ليستحق الثـواب بـذلك، والمنافع الآجلة الدائمة.

فإذا قيل: هـذا تكليف، وقـد يحسن خلق هذه المعـاني في الأجسـام من غير تكليف.

قلنا: لا نسلّم لكم أنّ خلق ذلـك يحسن من دون تكليف مكلّف بـالعـرض بإيجاب تجنّب ذلك للمنافع العظيمة الدائمة، فمن ادّعى حسنه من دون تكليف؛ فعليه الدلالة، ولن يجدها.

وإذا قيل: إنّ المنفعـة الّتي أشرتم إليها آجلـة غير عـاجلة، وهي منفعـة على سبيل المجاز.

قلنا: هذا غلط فاحش، لأنّ المنفعة الدائمة العظيمة وإن تأخّرت فهي أعظم وأنفع من العاجلـة المنقطعة. ومن هـذا الّذي يجتري على أن يقول: إنّ الطـاعات والعبادات الشاقّة ليست بمنافع لنا على الحقيقة؟!

ومتى قيل: لو كـان الأمر على ما ذكـرتم وقدّرتم، لوجب أن يـدلّ تعالى على حظر ذلك، وإذا فقدت دلالة الحظر، بطل هذا الوجه.

وذلك أنّ لهم أن يقولوا: في العقل حظر ذلك، لأنّه محظور أن يتصرّف أحدٌ في غير ملكه بلا إذن المالك. وما لا يزال يقولون: إنّه لو خلق الألوان والطُّعوم والأراييح ليستدلّ بها على حدوث الجسم والتوصّل إلى معرفته تعالى لكان خلق الألوان يغني عن ذلك ولا يحوج إلى سواه، باطل، لأنّ الأدلّة قد تترادف وتتوالى، وإن أغنى بعضها عن بعض، ولا يكون نصب الدليل الثاني عبثاً، لأنّ الأوّل أغنى عنه.

ومتى قيل: لا يمكن أن يعلم الأراييح والطُّعوم في الأجسام فيستدلّ بها على خالقها تعالى إلاّ بأن يدركها وينتفع بها، وهذا يردُّ الأمر إلى أنّها خلقت للانتفاع.

وذلك أنّه غير ممتنع أن يدركها فلا ينتفع بها، إمّا لخلوّنا من شهوة لها ونفار عنها، أو لارتفاع الشهوة ووجود النفار.

طريقة أُخرى: وقد استدلّ ـ أيضاً ـ على ذلك بأنّ كلّ شيء يمكن الانتفاع به من وجهين فخلقه تعالى لينتفع به من أحد الوجهين يقتضي كونه عبثاً من حيث خلقه على الوجه الآخر، وجرى خلقه له على الوجهين وهو لا يريد أن ينتفع به منهما مجرى خلقه لشيئين يصحُّ الانتفاع بهما وغرضه الانتفاع بأحدهما في أنّ خلقه للآخر عبث. وليس يجري ذلك مجرى ما لم يخلقه، ممّا كان يصحّ أن يخلقه فينتفع به، لأنّ ما لم يخلق معدوم، والعبث من صفات الموجود.

وليس القديم تعالى ممّن يصل بفعل إلى آخر، أو بوجه إلى وجه، كأحدنا الّذي يصحّ أن يفعل فعلين، والغرض في أحدهما، لأنّه جلّ وعزّ يتعالى عن ذلك.

وقد علمنا أنّ كون الجسم ذا طعم وذا رائحة وذا ألوان في كونه دلالة على إثبات الصانع يجري مجرى أفعال متغايرة، فلا يجوز منه تعالى أن يجعله كذلك إلاّ وهو يريد الانتفاع بالكلّ على سائر الوجوه.

وهذه الطـريقة يمكن ـ أيضاً ـ اعتراضها بالمعنى المتقـدّم: فيقال لهم: خلق الطُّعـوم والأرايبح يمكن الاستـدلال بها على الصانـع تعالى كما ذكـرتم، وقـد أراد تعـالى ذلك من المكلّفين ويمكن ـ أيضاً ـ أن ينتفع بها على وجـه الإدراك لها والالتذاذ بها، وعلى وجـه آخر، وهو وجـوب تجنُّب هذا الانتفـاع، ليستحقّ بذلك الثواب العظيم، وإرادة هذين الوجهين متعذّرة، لتنافيهما، فلم يبق إلاّ أنّه يجب أن يكـون مريـداً لأحدهما، فمن أيـن قلتم: إنّه أراد وجـه الانتفاع والالتـذاذ دون أن يكون أراد أن يتجنّب لاستحقاق الثواب؟!

فإذا قلتم: لو أراد التجنّب، لدلّ عليه.

أمكن أن يقال لكم: قد دلّ عليه بما في العقل من حظر التصرّف في الملك إلاّ بإذن المالك.

على أنّ ذلك ينعكس عليكم، فيقال لكم: ولو أراد إباحة الانتفاع، لدلّ على ذلك.

[في ما استدلّ به القائل بالحظر وجوابه]

وقد استدلّ من قال بالحظر على صحّة مذهبه بأنّ المخلوقات كلّها ملك الله ـ تعـالى ـ ولا يجوز في العقول أن يتصرّف في ملك المالك إلاّ بـإذنه وإبـاحتـه، فإذا فقـدنا الإذن والإبـاحة، قطعنـا على الحظر. وهـذه الطـريقة عليهـا يعوّلـون، وبها يصولون.

ولنا عنها جوابان: **أحدهما**: أنّ الدليل العقليّ الـذي ذكرناه أقوى في الـدلالة على الإذن والإبـاحـة من السمع، فإذا حسن التصرّف بـالإذن السمعيّ، فهـو بأن يحسن بالدليل العقليّ أولى. يوضح ما ذكـرناه أنّ أحدنا لو وضع الماء على الطريق

على وجه مخصوص قد جرت العادة بأنّه للإباحة، لكان ذلك أقوى في الإباحة من الإذن بالقول. وكذلك لـو أحضر الطعام وأقعد الضَّيف على المائدة، لكان ذلك أقوى من إذنه بالقول. ولو أشار إلى تناول الشيء، لكان كالإذن بالقول.

وممّا يمكن أن يذكر هاهنا أنّ ما يملكه أحدنا لابدّ من كونه رزقاً له ونفعاً، ولو ملكنا ما ليس هذه حـاله، لحسن من غيرنا تناوله من دون إذننـا، وما يملكه تعالى هذه حاله، فمن أين أنّ التصرّف فيه لا يجوز إلاّ بإذنه؟!

وبعد، فإنّ معنـى قولنا فيما خلقـه الله ـ تعـالى ـ: «إنّـه ملكه» أنّـه يقدر على التصرّف فيـه بالإفنـاء وغيره، وليس هذا هـو المراد فينـا، بل المراد أنّه يتصرّف فيـه بوجوه المنـافع، ولذلك قيل فيما فات الانتفاع به كالميتـة وغيرها: إنّه ليس بملك، وقد علمنا أنّ في تصرُّفنا في منافع الغير تفويتاً لنفعه، فيجب كونه ظلماً إلاّ أن يعلم بإذنه أنّ هناك نفعاً هو أجدى علينا، ولا يتأتّى ذلك فيما يملكه تعالى.

فإن قيل: قد يحسن منّا منع البهيمة من النفع لما[1] لم تكن مالكة، ويقبح ذلك في الملك، وليست العلّة إلاّ الملك وفقد الإذن.

قلنا: النفع إذا حصل لـه مع البهيمة اختصاص يجري مجرى حيـازة الملك لم يكن لنا منعها منه، لما فيه من الإضرار بها.

فأمّا الجواب الثاني؛ فإنّ العلّة في قبح التصـرّف في ملك غيرنـا ليست ما ذكروه، بل هي أنّه تصـرُّف فيما يضرّه من ملكه بغير إذنه، وهذا غيـر موجود في ملكه تعالى.

والّذي يدلّ على أنّ العلّـة ما ذكرناه أنّه قـد يحسن من أحدنا أن يستظلّ بظلّ حائط غيره بغير إذنه، وأن ينظر في مرآته المنصوبة بغير أمره، وكلُّ ذلك تصرُّف في

---

١. في «ب» و «ج»: ما.

ملك الغير بلا إذنه، وإنّما حسن من حيث انتفاء الضرر عنه. ويوضح ما ذكرناه أنّ من أباح طعامه لغيره فالمتناول منه ملك لصاحبه، والإذن لم يؤثّر في انتقاله عنه، وإنّما حسن التصرُّف لزوال المضرّة، ألا ترى أنّ المأذون له لو علم أنّ الضرر مع الإذن ثابت لم يحلّ له التناول؟!

[الأملاك ليست موقوفة على السمع بل لها أصل في العقل]

واعلم أنّ الأملاك لها أصل في العقل، وليست بموقوفة على السمع، لأنّ من حاز شيئاً وثبتت يده عليه فقد ملكه، ولم يجز لغيره أن يتصرّف فيه إلّا بإذنه، وقد يحسن ـ مع هذا الاختصاص وثبوت اليد ـ التصرُّف من غير إذن، وذلك مثل أن يتوجّه للمتصرّف على صاحب اليد حقٌّ مخصوص، مثل أن يغصبه درهماً وفي ملكه ما يسدُّ مسدّه من كلّ وجه، فإنّ له أن يتناول بغير إذنه من ملكه ذلك المثل، ويجري المثل في هذا الباب مجرى العين في جواز التناول، ألا ترى أنّه يلزمه دفع المثل عند تعذّر العين؟! ، فكذلك يحلّ له تناول المثل من حيث صار حقّاً من حقوقه.

[كيفية الاستحقاق العقلي]

فإن قيل: ما كيفيّة الاستحقاق العقليّ؟

قلنا: هو على ضربين؛ أحدهما استحقاق عين، والآخر استحقاق بدل.

فأمّا استحقاق العين؛ فكالغصب للشيء المعيّن.

وأمّا استحقاق البدل، فمثاله أن يفوت ردُّ المغصوب بعينه، فيلزم بدله. فإن كان له بدل يسدُّ مسدّه في الأغراض المقصودة، تعلّق وجوب الردّ بالبدل، وجرى مجرى العين. فإن لم يوجد له بدل هذه صفته، فلابدّ فيه من مراضاة ومصالحة وما

يجري مجراهما.

واعلم أنّ وجوه الاستحقاق العقليّة لا تخرج على طريقة الجملة عن وجهين: أحدهما الإتلاف والافتيات، والآخر العقود والمعاوضات. ويدخل في العقود الوديعة، كما يدخل في الإتلاف ضروب التعدّي، وفي الافتيات الغصب الّذي يبقى معه العين ويفتات على مالكها بتناولها ومنعه منها. وقد يستحقّ على ما تقدّم العين مرّة والبدل أُخرى.

فأمّا المواريث والغنائم؛ فلا شبهة في أنّها أسباب شرعيّة خارجة عن العقل. وكذلك النفقات والهبات العقلية وإن كانت شروطها شرعيّة.

والاستحقاق في العقل له وجهان: أحدهما في العين، والآخر في الذمّة.

والثابت في الأعيان ينقسم إلى قسمين: أحدهما أن يثبت معيّناً كالمغصوب والأعيان باقية، والآخر بالصفة، وهو وجود المثل الّذي تقدّم ذكره.

وأمّا ما يثبت في الذمّة؛ فهو وجوب الحقّ مع انتفاء تعلُّقه بالعين، لأنّ من عليه دين إذا كان واجداً للمال في غير بلده يعلم أنّ الحقّ ثابت عليه. وكذلك المفلّس الّذي يرجّى أن يجد المال، فالاستحقاق ثابت هاهنا وإن لم يكن في عين مخصوصة.

الباب الرابع عشر:

في النافي والمستصحب للحال

هل عليهما دليل أم لا؟

اعلم أنّ قوماً غفلوا فذهبوا إلى أنّ النافي لا دليل عليه، كما أنّه لا بيّنة على المنكر، ولا دليل على من نفى نبوّة مدّعي النبوّة، وكما لا دليل على من نفى كونه عالماً بشيء.[1]

وفيهم من ذهب إلى أنّ نافي الأحكام العقليّة عليه الدليل، وليس ذلك على نافي الأحكام الشرعيّة.

والصحيح أنّ على كلّ ناف لحكم عقليّ أو شرعيّ الدليل.[2]

والّذي يدلُّ على ذلك أنّ النافي مخبر عن اعتقاده ومذهبه بانتفاء الحكم،

---

١. وهو قول بعض الجمهور وبعض أصحاب الظاهر. راجع الإحكام لابن حزم:١/ ٦٨، فصل في هل على النافي دليل؟

٢. وإليه ذهب جمهور الأُصوليين، منهم: الشيخ الطوسي في عدة الأُصول:٢/ ٧٥٣، والعلاّمة الحلّي في نهاية الوصول إلى علم الأُصول:٤/ ٣٩٠، وأبو الحسين البصري في المعتمد:٢/ ٣٢٣ـ ٣٢٤، وأبو إسحاق الشيرازي في التبصرة:٥٣٠، والغزالي في المستصفى:١/ ٣٨٤، والرازي في المحصول:٢/ ٥٥٩، والآمدي في الإحكام:٤/ ٣٤٦، وابن حزم في الإحكام:١/ ٦٨، وغيرهم.

فلابدّ إذا لم يكن ذلك ضروريّاً من أن يبيّن وجهه وطريقه، و من أيّ وجه وجب اعتقاده؟ وجرى النفي في المذهب والاعتقاد مجرى الإثبات في وجوب إقامة الدليل على كلّ واحد منهما. وإنّما لزم في الإثبات الدليل لأنّه مذهب واعتقاد يجب بيان وجهه، لا لأنّه إثبات، فالنفي مشارك له في هذا الحكم.

واعلم أنّ الطُّرق الّتي تثبت منها العلوم ـ سواء كانت ضرورية أو استدلاليّة ـ يدخل فيها طريقة النفي، كالإدراك لمّا كان طريقاً للعلم الضروري صار بعينه طريقاً لنفي الدرك، وكذلك الأخبار لمّا كانت طريقاً إلى العلم بالبلدان وما أشبهها، صار نفيها طريقاً إلى نفي بلدة زائدة وحادثة زائدة على ما عرفناه، ولهذا تُنفى الصفات عن الذوات بانتفاء أحكامها، وتنفى النُّبوّة عن مدّعيها لانتفاء العلم المعجز، وينفى وجوب صوم شهر زائد على شهر الصيام، وصلاة زائدة على الخمس، لانتفاء دلالة التعبُّد بذلك.

ولعلّ ذلك إنّما أُشكل من حيث عوّلنا في الاستدلال على النفي، فظنّ أنّ ذلك ليس بدلالة، وقد يكون الدلالة نفياً وإثباتاً. وليس نفي العلم بالحكم يجري مجرى نفي الحكم، لأنّ نفي العلم يقتضي الشكّ والتوقّف، ولا دليل على الشاكّ، لأنّه خال من الاعتقادات والمذاهب، والنافي ذاهب إلى شيء بعينه اعتقده، فعليه إقامة الدليل.

فأمّا ما تعلّقوا به من أنّه لا بيّنة على المنكر، فذلك طريقة الشرع دون العقل، وكلامنا فيما يقتضيه العقل. ولو كان لا بيّنة عليه، لما احتاج إلى اليمين، لأنّها تجري في براءة ساحته وقطع خصومته مجرى البيّنة. على أنّ كون الشيء في يد المنكر يجري مجرى البيّنة. لأنّه لو لم يكن في يده لجرى مجرى المدعي الآخر في الحاجة إلى بيّنة.

[في أنّ استصحاب الحال لا دليل عليه]

وأمّا استصحاب الحال[١]؛ فعند التحقيق لا يرجع المتعلّق بها إلاّ إلى أنّه أثبت حكماً بغير دليل[٢]، لأنّهم يقولون: إنّ الرائي للماء في الصلاة قد ثبت قبل رؤيته له بالإجماع وجوب مضيّه في الصلاة، فيجب أن يكون على هذه الحال مع رؤية الماء، وهذا جمع بين الحالين في حكم من غير دلالة جامعة، لأنّ الحالين مختلفان، من حيث كان غير واجد للماء في إحداهما وواجداً له في الأُخرى، فكيف يسوّي بين الحالتين من غير دلالة؟!

وإذا كنّا أثبتنا الحكم في الحال الأوّل بدليل، فالواجب أن ينظر، فإن كان ذلك الدليل في تناول الحالين؛ سوّينا بينهما فيه، وليس هاهنا استصحاب حال.

---

١. الاستصحاب في اللغة: أخذ الشيء مصاحباً أو طلب صحبته. وفي الاصطلاح: إبقاء ما كان على ما كان. وهو أمارة ظنية عند قدماء الأُصوليين، لكن المعروف بين المتأخّرين أنّه أصل كسائر الأُصول، بل مرتبته متقدّمة على سائر الأُصول، أعني: أصالة البراءة، وأصالة التخيير، وأصالة الاحتياط. راجع: الوسيط في أُصول الفقه لآية الله جعفر السبحاني:٢/ ١٥٠.

٢. اختلف الناس في حجّية استصحاب الحال فمنهم من قال بأنّه ليس حجّة، وهو مذهب أكثر الحنفية وجماعة من المتكلّمين كأبي الحسين البصري في المعتمد:٢/ ٣٢٥ والسيد المرتضى هنا، واختاره أبو إسحاق الشيرازي في التبصرة:٥٢٦ وغيرهم.

وذهب جماعة إلى حجّيته، وهو مذهب أكثر أصحاب الشافعي، وبه قال المزني وأبو ثور وداود والصيرفي وابن سريج وابن خيران، واختاره الرازي في المحصول:٢/ ٥٤٩، والغزالي في المستصفى:١/ ٣٨٠، والآمدي في الإحكام:٤/ ٢٨٧، المسألة الأُولى، ونصره الشيخ المفيد في التذكرة:٤٥.

وأمّا الشيخ الطوسي فقد قال في عدة الأُصول:٢/ ٧٥٨: والذي يمكن أن ينصر به طريقة استصحاب الحال ما أومأنا إليه من أن يقال: لو كانت الحالة الثانية مغيّرة للحكم الأوّل لكان على ذلك دليل، وإذا تتبّعنا جميع الأدلّة فلم نجد ما فيها ما يدلّ على أنّ الحالة الثانية مخالفة للحالة الأُولى، دلّ على أنّ حكم الحالة الأُولى باقٍ على ما كان.

وإن كان تناول الدليل إنّما هو للحال الأُولى فقط ، فالحال الثانية عارية من دليل، ولا يجوز إثبات مثل الحكم لها من غير دليل، وجرت هذه الحال مع الخلوّ من دلالة مجرى الأُولى لو خلت من دلالة، فإذا لم يجز إثبات الحكم الأوّل إلاّ بدليل، فكذلك الثانية، وجرت الحالان مجرى مسألتين في أنّه لابدّ من دليل يجمعهما، أو اختصاص كلّ مسألة بدلالة.

فإن قالوا: ثبوت الحكم في الحال الأوّل يقتضي استمراره إلاّ بمنع، لأنّ ذلك لو لم يجب لم يعلم استمرار الأحكام في موضع من المواضع. وحدوث الحوادث لا يمنع من ذلك، كما لا تمنع حركة الفلك وما جرى مجراها من الحوادث، فيجب استصحاب الحال ما لم يمنع مانع.

قلنا: لابدّ من اعتبار الدليل الدالّ على ثبوت الحكم في الحالة الأُولى، وكيفيّة إثباته، وهل أثبت ذلك في حالة واحدة أو على سبيل الاستمرار؟ وهل تعلّق بشرط مراعى أو لم يتعلّق؟، وقد علمنا أنّ الحكم الثابت في الحال الأوّل إنّما يثبت بشرط فقد الماء، والماء في الحال الثانية موجود، واتّفقت الأُمّة على ثبوته في الأوّل، واختلفت في الثانية، فالحالان مختلفتان، ولابدّ من دلالة على كلّ واحدة منهما. وقد ثبت في العقول أنّ من شاهد زيداً في الدار ثمّ غاب عنه أنّه لا يحسن أن يعتقد استمرار كونه في الدار إلاّ بدليل متجدّد، ولا يجوز استصحاب الحال الأوّل. وصار كونه في الدار في الثاني وقد زالت الرُّؤية بمنزلة كون عمرو فيها مع فقد الرُّؤية.

فأمّا القضاء بأنّ حركة الفلك وما جرى مجراها لا يمنع من استمرار الأحكام؛ فذلك معلوم بالأدلّة. وعلى من ادّعى أنّ رؤية الماء لم تغيّر الحكم الدلالة.

وبمثل ذلك نجيب من قال: فيجب أن لا يقطع بخبر من أخبرنا عن مكّة

وما جرى مجراها من البلدان على استمرار وجودها، وذلك أنّه لابدّ في القطع على الاستمرار من دليل إمّا عادة أو ما يقوم مقامها، وكذلك كان من يجوّز انتقاض العادات في كلّ الأحوال يجوّز من ذلك ما لا يجوّزه غيره ممّن يمنع ذلك. ولو كان البلد الّذي خبّرنا عنه على ساحل البحر، لجوّزنا زواله لغلبة البحر عليه، إلاّ أن يمنع من ذلك خبر متواتر، فالدليل على ذلك كلّه لابدّ منه.

[في أقلّ ما قيل في المسألة]

فأمّا القول بأقلّ ما قيل في المسألة، من حيث كان الإجماع ثابتاً فيه، والزيادة لا دليل عليها، فبقي وجوبها؛ فهو صحيح إذا بني على ما قدّمناه من الاستدلال على نفي الحكم بنفي الدلالة عليه إذا كان من الباب الّذي متى كان حقّاً وجب أن يكون عليه دلالة منصوبة. وليس يختصُّ ذلك بأقلّ ما قيل فيه، بل في كلّ حقّ اختلف في ثبوته وهو ممّا يجب إذا كان (ثابتاً ووجود دلالة عليه)[1].

[انتفاء الدلالة كاف في النفي بخلاف الإثبات]

فإن قيل: لم وجب النفي لعدم دليل الإثبات، ولم يجب الإثبات لعدم دليل النفي؟

قلنا: لابدّ لكلّ مثبت أو ناف من دليل على ما نفاه أو أثبته، غير أنّ النافي لأمر قد علم بالدليل أنّه لو كان ثابتاً لوجب أن يكون عليه دلالة قائمة يمكن أن ينفيه من حيث انتفت الدلالة عليه، وصار انتفاء الدلالة هاهنا دليلاً كافياً على النفي، وليس كذلك الإثبات، لأنّه لابدّ فيه من دلالة هي إثبات لا يرجع إلى

---

١ . في«م»: ثابتاً وجوبه ودلالة عليه.

طريقة النفي، حتّى يقال: لو كان منتفياً لكان على انتفائه دليل، فإذا فقد، قطعنا على ثبوته، لأنّ الفرق بين الأمرين يتبيّن بمسائل كثيرة:

منها: أنّا كلّنا نقطع في شخص بعينه على أنّه ليس بنبي، لفقد العلم المعجز الدالّ على نبوّته، ولا يحتاج إلى غير ذلك في نفي نبوّته، ولا يجوز قياساً على ذلك أن نثبت نبوّة شخص آخر، من حيث فقدنا الدليل على أنّه ليس بنبيّ، بل لابدّ في إثبات نبوّته من دليل لا يرجع فيه إلى النفي.

ومن ذلك أنّا ننفي وجوب صلاة سادسة، ووجوب صيام شهر زائد على شهر الصيام، من حيث فقدنا دلالة وجوب ذلك، وهو من الباب الّذي متى كان واجباً فلابدّ من دلالة على وجوبه.

ومن ذلك أنّنا ننفي بلداً زائداً على ما عرفناه من البلدان، من حيث لو كان موجوداً لخبّرنا عنه، فنجعل الطريق إلى نفيه نفي الخبر عنه، ولا يجوز إثبات بلد بأن نقول: لو لم يكن ثابتاً لخبّرنا عن فقده، وكذلك ننفي وقوع فتنة عظيمة في الجامع يوم الجمعة لفقد الخبر عنها، ولا تثبت هذه الفتنة من حيث ارتفع الخبر عن انتفائها، لأنّ نقل الأخبار أحد الأدلّة، فاعتبر في نفي الأُمور نفي ورودها بإثباتها، ولم يعتبر في إثباتها نفي ورودها بنفيها.

وقد كنّا قديماً أملينا مسألة استقصينا فيها الكلام على هذه النُكتة، وبيّنّا أنّ هذه الطريقة تقتضي إثبات ما لا يتناهى من الأدلّة، لأنّنا ننفي ما لا نهاية له، فلو احتجنا في كلّ منفيّ إلى دليل هو إثبات، لوجب ما ذكرناه من أدلّة لا تتناهى، وليس كذلك الإثبات، لأنّ الأشياء المثبتة متناهية، فيجوز إثباتها لا من طريقة النفي، بل بأدلّة إثبات متناهية.

فإن قيل: فيجب أن لا يستدلّ على نفي الحكم الشرعيّ بنفي الدلالة عليه إلّا

العلماء الّذين فتّشوا الأدلّة، وغاصوا على أعماقها، حتّى يصحّ أن ينفوها متى لم تكن لهم ظاهرة.

قلنا: كذلك هو ومن لم يكن عالماً ممّن يجب ظهور الأدلّة له لا يجوز أن يعتمد هذه الطريقة.

[الاستدلال ببراءة الذمّة]

وأمّا الاستدلال ببراءة الذمّة؛ فممّا يمكن الاعتماد عليه، لأنّ تعلّق الحقّ بالذمّة عقلاً أو شرعاً يحتاج إلى سبب استحقاق، فإذا أدّى النظر إلى فقد سبب الاستحقاق، علم براءة الذمّة ، ولولا صحّة هذه الطريقة لما علم العقلاء براءة ذممهم من الحقوق.

***

ونحن الآن قاطعون كتابنا هذا، فقد انتهينا فيه إلى الأمد المقصود، والمغزى المطلوب، وإلى الله ـ تعالى ـ الرغبة في أن يغفر لنا زللاً، إن كان جرى فيه ما اعتمدناه ولا أردناه، وأن يوفّر ثوابها على ما وافق الحقّ ونصره وكشف عن قناعه وأظهره، ولا يخجلنا بشيء ممّا سطرناه وذكرناه عند الموافقة يوم الحساب ونشر الكتاب إنّه سميع مجيب. ووافق الفراغ من إتمام هذا الكتاب يوم الجمعة الحادي عشر من شهر شوال سنة ثلاثين وأربعمائة. والحمد لله وحده وصلى الله على من لا نبي بعده.

الفهارس الفنية



فهرس الآيات القرآنية

فهرس الأحاديث

فهرس الأقوال والآثار

فهرس الأعلام

أ

خ

ز

ش

ع

فهرس الأنبياء والمعصومين والملائكة

فهرس الأشعار والأمثال

الأشعار

***

الأمثال



فهرس مصادر التحقيق

نبدأ تبركاً بالقرآن الكريم.

الألف

١. **إبطال القياس**: ابن حزم الأندلسي(٣٨٤ــ ٤٥٦هـ) مطبعة جامعة دمشق ـ ١٣٧٩هـ.

٢. **أجوبة مسائل جار الله**: عبد الحسين شرف الدين الموسوي(المتوفّى١٣٧٧هـ) مطبعة العرفان، صيدا، لبنان ـ ١٣٧٣هـ.

٣. **الإحكام في أُصول الأحكام**: ابن حزم الأندلسي محمد بن علي الظاهري(٣٨٤ـ ٤٥٦هـ) دار الجيل، بيروت ـ ١٤٠٧هـ.

٤. **الإحكام في أُصول الأحكام**: سيف الدين علي بن أبي علي بن محمد الآمدي الشافعي(٥٥١ـ ٦٣١هـ) دار الفكر، بيروت ـ ١٤١٨هـ.

٥. **أحكام القرآن**: أحمد بن علي الجصّاص(المتوفّى ٣٧٠هـ) دار الكتاب العربي، بيروت ـ ١٤٠١هـ.

٦. **الإرشاد**: المفيد محمد بن محمد بن النعمان(٣٣٦ـ ٤١٣هـ) قم ـ ١٤٠٢هـ.

٧. **الاستيعاب**: ابن عبدالبر(المتوفّى ٤٦٣هـ) دار النهضة، القاهرة، مصر.

٨. **الإصابة**: ابن حجر العسقلاني(المتوفّى ٨٥٢هـ) دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٩. **أُصول البزدوي**: علي بن محمد بن عبد الكريم البزدوي(المتوفّى ٤٨٢هـ) استنبول ـ ١٣٠٨هـ.

١٠. **أُصول السرخسي**: أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي (المتوفّى ٤٩٠هـ) تحقيق أبي الوفاء الأفغاني، مكتبة المعارف، الرياض.

١١. **الأعلام**: خير الدين الزركلي(١٣١١ـ ١٣٩٦هـ) دار العلم للملايين، بيروت ـ ١٤٠٤هـ.

١٢. **إعلام الورى بأعلام الهدى**: الفضل بن الحسن الطبرسي (من أعلام القرن السادس الهجري) مؤسسة آل البيت عليهم السلام، قم ـ ١٤١٧هـ.

١٣. **الاعتقادات**: الشيخ الصدوق (المتوفّى ٣٨١هـ) نشر المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، المجلد الخامس، قم ـ ١٤١٣هـ.

١٤. **أعيان الشيعة**: السيد محسن الأمين العاملي (المتوفّى ١٣٧١هـ) دار التعارف، بيروت.

١٥. **إكمال الكمال**: ابن ماكولا (المتوفّى ٤٧٥هـ) دار الكتاب العربي، القاهرة.

١٦. **الإلهيات على هدى الكتاب والسنّة والعقل**: محاضرات العلاّمة جعفر السبحاني (تولّد ١٣٤٧هـ) بقلم حسن محمد مكي العاملي، المركز العالمي للدراسات الإسلامية، قم ـ ١٤١١هـ.

١٧. **الأمالي**: الطوسي محمد بن الحسن(٣٨٥ـ ٤٦٠هـ) مؤسسة البعثة، قم ـ ١٤١٤هـ.

١٨. **الأمالي**: المرتضى علي بن الحسين(المتوفّى ٤٣٦هـ) منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم ـ ١٤٠٣هـ.

١٩. **أوائل المقالات**: الشيخ المفيد(٣٣٦ـ ٤١٣هـ) المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد،

المجلد الرابع، قم ـ ١٤١٣هـ.

٢٠. **الإيضاح**: الفضل بن شاذان(المتوفّى ٢٦٠هـ) نشر جامعة طهران، طهران ـ ١٤٠٤هـ.

ب

٢١. **بحار الأنوار**: محمد باقر المجلسي(المتوفّى ١١١٠هـ) مؤسسة الوفاء، بيروت ـ ١٤٠٣هـ.

٢٢. **بحوث في الملل والنحل**: آية الله جعفر السبحاني(تولد ١٣٤٧هـ) مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم ـ ١٤٢٧هـ.

٢٣. **بدائع الصنائع**: أبو بكر الكاشاني(المتوفّى ٥٨٧هـ) المكتبة الحبيبية، باكستان ـ ١٤٠٩هـ.

٢٤. **البرهان في أُصول الفقه**: عبد الملك بن عبد الله الجويني (٤١٩ـ٤٧٨هـ) دار الوفاء، المنصورة ـ ١٤٢٠هـ.

ت

٢٥. **تاج العروس**: محمد مرتضى الحسيني الزبيدي(١١٤٥ ـ ١٢٠٥هـ) دار الفكر، بيروت ـ ١٤١٤هـ.

٢٦. **تاريخ الإسلام**: محمد بن أحمد الذهبي (المتوفّى ٧٤٨هـ) دار الكتاب العربي، بيروت.

٢٧. **تاريخ بغداد**: الخطيب البغدادي أحمد بن علي (المتوفّى ٤٦٣هـ) المكتبة السلفية، المدينة المنوّرة.

٢٨. **تاريخ الطبري (تاريخ الأُمم والملوك)**: محمد بن جرير الطبري (المتوفّى ٣١٠هـ) مؤسسة الأعلمي، بيروت.

٢٩. **التاريخ الكبير**: البخاري محمد بن إسماعيل (المتوفّى ٢٥٦هـ) المكتبة الإسلامية،

ديار بكر، تركية.

٣٠. **التبصرة في أُصول الفقه**: أبـو إسحاق إبـراهيم بن علي بن يوسف الفيروزآبـادي الشيرازي (المتوفّى ٤٧٦هـ) دار الفكر، دمشق ـ ١٤٠٣هـ.

٣١. **التبيان في تفسير القرآن**: الشيخ الطوسي محمد بن الحسن (٣٨٥ـ ٤٦٠هـ) مكتب الإعلام الإسلامي، قم ـ ١٤٠٩هـ.

٣٢. **تذكرة الحفاظ**: محمد بن أحمد الذهبي (المتوفّى ٧٤٨هـ) دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٣٣. **التذكرة في أُصول الفقه**: الشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان (٣٣٦ـ ٤١٣هـ) نشر المؤتمر العـالمي لألفيـة الشيـخ المفيـد، المجلـد التـاسع، قم ـ ١٤١٣هـ.

٣٤. **تصحيح الاعتقـاد**: الشيخ المفيـد (٣٣٦ـ ٤١٣هـ) نشر المؤتمر العـالمي لألفيـة الشيخ المفيد، المجلد الخامس، قم ـ ١٤١٣هـ.

٣٥. **تفسير الرازي(مفـاتيح الغيب)**: محمـد بن عمـر الخطيب(٥٤٤ـ ٦٠٦هـ) دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٣٦. **تفسير الطبري(جامـع البيان)**: محمـد بن جـرير الطبري(المتـوفّى ٣١٠هـ) دار المعرفة، بيروت.

٣٧. **تفسير القـرطبـي (الجامع لأحكـام القـرآن)**: محمـــد بن أحمد الأنصـاري القـرطبي(المتـوفّى ٦٧١هـ) دار إحيـاء التراث العـربي، بيروت ـ ١٤٠٥هـ.

٣٨. **تقريب التهذيب**: ابن حجر العسقلاني (المتوفّى ٨٥٢هـ) بيروت ـ ١٩٧٥م.

٣٩. **التقريـب والإرشاد الصغير في أُصـول الفقه**: القاضي أبـو بكر محمـد بن الطيب الباقلاني (المتوفّى ٤٠٣هـ)مؤسسة الرسالة، بيروت ـ ١٤١٨هـ.

٤٠. **تلخيص الشافي**: الشيخ الطوسي (٣٨٥ـ ٤٦٠هـ) طبع النجف الأشرف ـ ١٣٨٥هـ.

٤١. **تنزيه الأنبياء والأئمة**: الشريف المرتضى علي بن الحسين (المتوفّى ٤٣٦هـ) مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، قم ـ ١٤٢٢هـ.

٤٢. **تهذيب الأحكام**: محمد بن الحسن الطوسي (٣٨٥ـ ٤٦٠هـ) دار الكتب الإسلامية، طهران ـ ١٣٩٠هـ.

٤٣. **تهذيب التهذيب**: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (٧٧٣ـ ٨٥٢هـ) دار الفكر، بيروت ـ ١٤٠٤هـ.

٤٤. **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**: جمال الدين المزي(٦٥٤ـ ٧٤٢هـ) مؤسسة الرسالة، بيروت ـ ١٤٠٦هـ.

ث

٤٥. **الثقات**: محمد بن حبان التميمي الدارمي (المتوفّى ٣٥٤هـ) مؤسسة الكتب الثقافية، حيدر آباد الدكن، الهند ـ ١٣٩٣هـ.

خ

٤٦. **خزانة الأدب**: عبد القادر بن عمر البغدادي(١٠٣٠ـ ١٠٩٣هـ) دار صادر، بيروت.

٤٧. **الخصال**: محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي الشيخ الصدوق(المتوفّى ٣٨١هـ) مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم ـ ١٤٠٣هـ.

د

٤٨. **الدر المنثور**: جلال الدين السيوطي (٨٤٩ـ ٩١١هـ) دار الفكر، بيروت ـ ١٤٠٣هـ.

٤٩. **الديـن والإسلام**: محمد حسين آل كـاشف الغطـاء (١٢٩٤ـ ١٣٧٣هــ) مطبعة العرفان، صيدا، لبنان ـ ١٣٣٠هـ.

ذ

٥٠. **الـذخيرة في علم الكـلام**: الشريف المرتضى علي بـن الحسين الموســوي(٣٥٥ـ ٤٣٦هــ) مـؤسسة النشر الإسـلامي التـابعـة لجماعـة المدرسين، قم ـ ١٤١١هـ.

ر

٥١. **الرجال**: الطوسي محمـد بن الحسن (٣٨٥ـ ٤٦٠هــ) مؤسسـة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم.

٥٢. **الرسالة**: محمد بن إدريس الشافعي (١٥٠ـ ٢٠٤هـ) تحقيق أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت.

٥٣. **الرسالة السعدية**: العلامـة الحلي(٦٤٨ـ ٧٢٦هــ) تحقيق عبـد الحسين محمدعلي بقال، نشر مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم ـ ١٤١٠هـ.

٥٤. **رفع الحاجـب عن مختصر ابـن الحاجب**: عبـد الوهـاب بن علي بن عبد الكـافي السبكي (٧٢٧ـ ٧٧١هـ) عالم الكتب ، بيروت ـ ١٤١٩هـ.

٥٥. **روضة النـاظر وجنّـة المناظـر**: محمـد بن عبـد الله بن أحمد بن قـدامــة المقـدسي الدمشقي(المتوفّى ٦٢٠هـ) مكتب الكليات الأزهرية، القاهرة.

٥٦. **روضة الـواعظين**: محمـد بن الفتّال النيسـابوري (المتوفّـى ٥٠٨هـ) منشـورات الرضي، قم.

س

٥٧. **السنن**: ابن مـاجة محمـد بن يزيـد القزويني(٢٠٧ـ ٢٧٥هــ) دار إحياء التراث، بيروت ـ ١٣٩٥هـ.

٥٨. السنن: أبـو داود سليمان بن الأشعث السجستاني(٢٠٢ـــ ٢٧٥هـــ) دار إحيـاء التراث العربي، بيروت.

٥٩. السنن: البيهقي أحمد بن الحسين (المتوفّى ٤٥٨هـ) دار المعرفة، بيروت ـ ١٤٠٦هـ.

٦٠. السنن: الترمـذي محمد بن عيسى بن سـورة (٢٠٩ـــ ٢٧٩هـ) دار إحيـاء التراث العربي، بيروت.

٦١. السنن: الـدارقطني علي بن عمـر(المتوفّى ٣٨٥هـــ) دارالكتب العلميـة، بيروت ـ ١٤١٧هـ.

٦٢. السنن: الدارمي عبد الله بن عبد الرحمن (١٨١ـ ٢٥٥هـ) دار إحياء السنّة النبوية.

٦٣. السنن: النسـائي أحمد بن شعيب(٢١٥ـــ ٣٠٣هـــ) دار إحيـاء التراث العـربي، بيروت.

٦٤. سير أعلام النبـلاء: محمد بن أحمد الـذهبي (المتوفّى ٧٤٨هــ) مؤسسـة الرسـالة، بيروت ـ ١٤٠٩هـ.

ش

٦٥. الشافي في الإمامة: الشريف المرتضى(المتوفّى ٤٣٦هـ) مـؤسسة الصادق، طهران ـ ١٤١٠هـ.

٦٦. شرح إحقاق الحق: السيد المرعشي النجفي(المتوفّى ١٤١١هـ) منشورات مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم المقدسة.

٦٧. شرح الأُصول الخمسة: القاضي عبد الجبار المعتزلي (المتـوفّى ٤١٥هـ) مكتبة وهبة، القاهرة ـ ١٣٨٤هـ.

٦٨. شرح صحيح مسلم: النووي يحيى بن شرف(٦٣١ـ ٦٧٦هـ) دار القلم، بيروت ـ ١٤٠٧هـ.

٦٩. شرح اللمع: أبـو إسحـاق إبـراهيم بن علي بن يـوسف الفيروز آبـادي الشيرازي

الشافعي (المتوفّى ٤٧٦هـ) دار الغرب الإسلامي، بيروت ـ ١٤٠٨هـ.

٧٠. **شرح نهج البلاغة**: ابن أبي الحديد المعتزلي (المتوفّى ٦٥٥هـ) دار إحياء الكتب العربية، القاهرة ـ ١٣٧٨هـ.

ص

٧١. **الصحاح**: الجوهري إسماعيل بن حمّاد (المتوفّى ٣٩٣هـ) دار العلم للملايين، بيروت ـ ١٤٠٧هـ.

٧٢. **الصحيح**: البخاري محمد بن إسماعيل (١٩٤ـ ٢٥٦هـ) مكتبة عبد الحميد أحمد حنفي، مصر ـ ١٣١٤هـ.

٧٣. **الصحيح**: محمد بن حبّان بن أحمد(المتوفّى ٣٥٤هـ) مؤسسة الرسالة، تحقيق شعيب الأرنؤوط ـ ١٤١٤هـ.

٧٤. **الصحيح**: مسلم بن الحجاج القشيري (المتوفّى ٢٦١هـ) مؤسسة عز الدين، بيروت ـ ١٤٠٧هـ.

ط

٧٥. **الطرائف في معرفة مذاهب الطوائف**: السيد ابن طاووس علي بن موسى الحلّي (المتوفّى ٦٦٤هـ) مطبعة الخيام، قم ـ ١٣٩٩هـ.

ع

٧٦. **عدة الأُصول**: الشيخ الطوسي محمد بن الحسن(٣٨٥ـ ٤٦٠هـ) تحقيق محمد رضا الأنصاري القمي، الطبعة الأُولى، قم ـ ١٤١٧هـ.

٧٧. **عمدة القاري في شرح صحيح البخاري**: محمود بن أحمد العيني الحنفي، طبع مصر.

٧٨. **عوالي اللآلي**: ابن أبي جمهور الأحسائي: محمد بن علي بن إبراهيم (المتوفّى ٩٤٠هـ) تحقيق الحاج آقا مجتبى العراقي، مطبعة سيد الشهداء، قم ـ ١٤٠٥هـ.

٧٩. عـون المعبـود شرح سنن أبي داود: محمد شمس الحق العظيم آبادي (المتوفّى ١٣٢٩هـ) دار الكتب العلمية، بيروت ـ ١٤١٥هـ.

غ

٨٠. الغدير: العلاّمة عبد الحسين أحمد الأميني (١٣٢٠ـ ١٣٩٠هـ) دار الكتاب العربي، بيروت ـ ١٣٨٧هـ.

ف

٨١. فتح الباري: أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفّى ٨٥٢هـ) دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٨٢. الفصول في الأُصول: أحمد بن علي الرازي الجصّاص (المتوفّى ٣٧٠هـ) دار الكتب العلمية، بيروت ـ ١٤٢٠هـ.

٨٣. فقه السنة: الشيخ سيد سابق، دار الكتاب العربي، بيروت ـ ١٣٩٧هـ.

٨٤. فقه القرآن: قطب الدين سعيد بن هبة الله الراوندي (المتوفّى ٥٧٣هـ) نشر مكتبة آية الله العظمى النجفي المرعشي، قم ـ ١٤٠٥هـ.

٨٥. الفهرست: ابن النديم محمد بن إسحاق (٢٩٦ـ ٣٨٥هـ) القاهرة ـ ١٣٤٨هـ.

ق

٨٦. قوانين الأُصول: أبو القاسم القمي (المتوفّى ١٣٣٢هـ) الطبعة الحجرية.

ك

٨٧. الكاشف عن المحصول: محمد بن محمود العجلي الاصفهاني (المتوفّى ٦٥٣هـ) دار الكتب العلمية، بيروت ـ ١٤١٩هـ.

٨٨. الكافي: محمد بن يعقوب الكليني (المتوفّى ٣٢٩هـ) دار الكتب الإسلامية، طهران ـ ١٣٩٧هـ.

٨٩. الكامل في التاريخ: علي بن أبي الكرم محمد بن محمد الشيباني المعروف بابن

الأثير(المتوفّى ٦٣٠هـ) دار صادر، بيروت ـ ١٣٨٥هـ.

٩٠. **كشف الغمة في معرفة الأئمة**: علي بن عيسى بن أبي الفتح الإربلي(المتوفّى ٦٩٣هـ) دار الأضواء، بيروت.

٩١. **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**: العلاّمة الحلّي (٦٤٨ـ ٧٢٦هـ) مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم ـ ١٤١٧هـ.

٩٢. **كنز العمال**:المتقي الهندي (المتوفّى ٩٧٥هـ) مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٠٥هـ.

ل

٩٣. **لسان العرب**: ابن منظور محمد بن مكرم(المتوفّى ٧١١هـ) قم ـ ١٤٠٥هـ.

م

٩٤. **مباحث العلة في القياس**: عبد الحكيم أسعد السعدي، دار البشائر الإسلامية، بيروت ـ ١٤٢١هـ.

٩٥. **مجمع البيان**: الفضل بن الحسن الطبرسي(٤٧١ـ ٥٤٨هـ) دار المعرفة، بيروت ـ ١٤٠٨هـ.

٩٦. **مجمع الزوائد**: علي بن أبي بكر الهيثمي(٧٣٥ـ ٨٠٧هـ) دار الكتاب العربي، بيروت ـ ١٤٠٢هـ.

٩٧. **المجموع**: يحيى بن شرف النووي(٦٣١ـ ٦٧٦هـ) دار الفكر.

٩٨. **المحصول في علم أُصول الفقه**: فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي(٥٤٤ـ ٦٠٦هـ) دار الكتب العلمية، بيروت ـ ١٤٠٨هـ.

٩٩. **المسائل التبّانيات(المطبوع ضمن رسائل المرتضى الجزء الأوّل)**: الشريف المرتضى علي بن الحسين الموسوي(المتوفّى ٤٣٦هـ) دار القرآن الكريم، قم ـ ١٤٠٥هـ.

١٠٠. **المستدرك**: الحاكم النيسابوري محمد بن عبد الله (المتوفّى ٤٠٥هـ) دار المعرفة،

بيروت.
١٠١. **مستدرك الوسائل**: المحدّث حسين النوري(المتوفّى ١٣٢٠هـ) مؤسسة آل البيتعليهم السلام، قم ـ ١٤٠٧هـ.
١٠٢. **المستصفى من علم الأُصول**: أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي (٤٥٠ـ ٥٠٥هـ) مؤسسة الرسالة، بيروت ـ ١٤١٧هـ.
١٠٣. **المسند**: أحمد بن حنبل (المتوفّى ٢٤١هـ) دار الفكر، بيروت.
١٠٤. **المصباح المنير**: أحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي، المكتبة العلمية، بيروت.
١٠٥. **المصنّف**: عبد الرزاق، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، دار الكتب السلفية، القاهرة.
١٠٦. **مطالب السؤول في مناقب آل الرسول**: محمد بن طلحة الشافعي(المتوفّى ٦٥٢هـ) تحقيق ماجد بن أحمد العطية.
١٠٧. **المعتمد في أُصول الفقه**: أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري المعتزلي(المتوفّى ٤٣٦هـ) دار الكتب العلمية، بيروت.
١٠٨. **المعجم الأوسط**: سليمان بن أحمد الطبراني(٢٦٠ـ ٣٦٠هـ) دار الحرمين ـ ١٤١٥هـ.
١٠٩. **معجم رجال الحديث**: السيد أبو القاسم الخوئي(المتوفّى ١٤١٣هـ) بيروت ـ ١٤٠٣هـ.
١١٠. **معجم الفرق الإسلامية**: شريف يحيى الأمين، دار الأضواء، بيروت ـ ١٤٠٦هـ.
١١١. **المعجم الكبير**: سليمان بن أحمد الطبراني (٢٦٠ـ ٣٦٠هـ) دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ ١٤٠٤هـ.
١١٢. **معجم المؤلفين**: عمر رضا كحالة، مكتبة المثنى ودار إحياء التراث العربي، بيروت.

١١٣. **المعجم الوسيط**: نخبة من الأساتذة، إصدار مجمع اللغـة العربية، القاهرة؛ ودار الدعوة، استنبول، تركية ـ ١٩٨٩م.

١١٤. **المغني**: عبد الله بن قدامة (٥٤١ـ ٦٢٠هـ) مطبعة الإمام، مصر.

١١٥. **الملل والنحل**: محمد بن عبد الكريم الشهرستـاني (٤٧٩ـ٥٤٨هـ) دار المعرفة، بيروت ـ ١٤٠٢هـ.

١١٦. **مناقب آل أبي طالب**: ابن شهر آشوب محمد بن علي السروي المازندراني (٤٨٨ـ ٥٨٨هـ) المطبعة العلمية، قم.

١١٧. **مناقب الخوارزمي**: أحمد بن محمـد الخوارزمي (المتوفّى ٥٦٨هـ) مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم ـ ١٤١١هـ.

١١٨. **المنخول**: أبو حامد محمد بن محمـد بن محمد الغزالي(٤٥٠ـ ٥٠٥هـ) دار الفكر المعاصر، بيروت؛ و دار الفكر، دمشق ـ ١٤١٩هـ.

١١٩. **من لا يحضره الفقيه**: الشيخ الصدوق (المتوفّى ٣٨١هـ) دار الكتب الإسلامية، طهران ـ ١٣٩٠هـ.

١٢٠. **المواقف**: القـاضي عبد الرحمن الإيجي الشـافعي (المتوفّى ٧٥٦هـ) دار الجيل، بيروت ـ ١٤١٧هـ.

١٢١. **موسوعة طبقات الفقهاء**: تأليف اللجنة العلمية في مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، ١٤١٨ـ١٤٢٤هـ.

١٢٢. **الميـزان في تفسير القـرآن**: العلاّمـة الطباطبائي(١٣٢١ـ ١٤٠٢هـ) مؤسسة الأعلمي، بيروت ـ ١٤٠٣هـ.

١٢٣. **ميزان الأُصول في نتـائج العقول**: محمد بن أحمد السمرقنـدي (المتوفّى ٥٣٩هـ) مكتبة دار التراث، القاهرة ـ ١٤١٨هـ.

ن

١٢٤. **نفائس الأُصول**: أحمد بن إدريس القرافي(المتـوفّى ٦٨٤هـ) دار الكتب العلمية،

بيروت ـ ١٤٢١هـ.

١٢٥ . **نهاية السول في شرح منهاج الأُصول للبيضاوي:** عبد الرحيم بن الحسن الآسنوي الشافعي (المتوفّى ٧٧٢هـ) عالم الكتب.

١٢٦ . **النهاية في غريب الحديث:** ابن الأثير مبارك بن محمد الجزري (المتوفّى ٦٠٦هـ) مؤسسة إسماعيليان، قم ـ ١٤٠٥هـ.

١٢٧ . **نهاية الوصول إلى علم الأُصول:** العلاّمة الحلّي الحسن بن يوسف بن المطهر (٦٤٨ـ ٧٢٦هـ) خمسة أجزاء، نشر مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، الطبعة الأُولى، ١٤٢٥ـ ١٤٢٨هـ.

١٢٨ . **نهج الإيمان:** علي بن يوسف بن جبر (من أعلام القرن السابع الهجري) مجتمع الإمام الهادي عليه السلام، مشهد ـ ١٤١٨هـ.

١٢٩ . **نهج البلاغة:** جمع الشريف الرضي لخطب وكلمات الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام (٣٥٩ـ ٤٠٦هـ) مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم ـ ١٤٠٨هـ.

و

١٣٠ . **الوافي بالوفيات:** خليل بن أيبك الصفدي (المتوفّى ٧٦٤هـ) دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ ١٤٢٠هـ.

١٣١ . **وسائل الشيعة:** الحر العاملي محمد بن الحسن (١٠٣٣ـ ١١٠٤هـ) دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ ١٤٠٣هـ.

١٣٢ . **الوسيط في أُصول الفقه:** العلاّمة المحقق جعفر السبحاني (تولد ١٣٤٧هـ) مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم ـ ١٤٢٦هـ.

١٣٣ . **وفيات الأعيان:** ابن خلّكان أحمد بن محمد (٦٠٨ـ ٦٨١هـ) دار الثقافة، بيروت.

فهرس المحتويات

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الباب الخامس

الكلام في المجمل والبيان

وفيه مقدّمة وأربعة عشر فصلاً

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة
الباب الثاني عشر	
الكلام في الاجتهاد وما يتعلّق به	
فصل في صفة المفتي والمستفتي	٥٣٦
فيما يدلّ على حسن تقليد العامّي للمفتي ودفع ما يقال عليه	٥٣٧
في صفات المفتي	٥٣٨
في جوب الترجيح عند اختلاف المفتين في العلم والدين	٥٣٩
الباب الثالث عشر	
الكلام في الحظر والإباحة	
الأصل فيما يصحّ الانتفاع به ولا ضرر فيه على أحد هو الإباحة	٥٤٤
في ما استدلّ به القائل بالحظر وجوابه	٥٥١
الأملاك ليست موقوفة على السمع بل لها أصل في العقل	٥٥٣
كيفية الاستحقاق العقلي	٥٥٣
الباب الرابع عشر	
في النافي والمستصحب للحال هل عليهما دليل أم لا؟	
في أنّ استصحاب الحال لا دليل عليه	٥٥٧
في أقلّ ما قيل في المسألة	٥٥٩
انتفاء الدلالة كافٍ في النفي بخلاف الإثبات	٥٥٩
الاستدلال ببراءة الذمّة	٥٦١